3 1761 08365665 4
D

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS

La Orqs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUARANTE-SIXIÈME

TORONTO LIBRARY

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1903

436204
6.6.45

DS
101
R45
t.46

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

Marseille a toujours été une grande cité marchande, sa population a donc toujours été mêlée, puisque son port était le rendez-vous des marchands venus de tous les points du bassin de la Méditerranée. Il ne pouvait pas ne pas s'y trouver des Juifs, et, en effet, il semble que, de très bonne heure, il y a eu à Marseille une importante communauté israélite. Bien plus, il paraît résulter des documents qui nous mettent sur la trace de cette communauté, à l'origine de son histoire, que, non seulement elle était nombreuse, mais encore qu'elle jouissait, par le fait de cette importance numérique, d'une sorte de privilège qui mettait la foi religieuse de ses membres à l'abri des tentatives de conversion auxquelles les Juifs étaient exposés ailleurs. A deux reprises, en effet, Grégoire de Tours a l'occasion de parler incidemment des Juifs de Marseille et, par deux fois, il montre leur communauté servant de refuge aux Juifs des autres pays de la Gaule, échappant aux menaces des évêques chrétiens et des rois Mérovingiens qui prétendaient les convertir [1].

A plus forte raison, cette sécurité dut-elle être plus grande quand, les troubles qui avaient agité la Gaule du ve au xe siècle étant enfin calmés, les pays occidentaux purent jouir de la tranquillité relative à la faveur de laquelle se sont formées et établies

[1] Grégoire de Tours, *Histoire ecclésiastique des Francs*, V, 11, et VI, 17. — Nous ferons toutefois remarquer qu'une erreur nous paraît avoir été commise dans l'interprétation du dernier texte cité par quelques savants qui ont eu à s'en occuper, notamment par J. Weyl, *Revue des Études juives*, XVII, 96. J. Weyl écrit : « Grégoire de Tours appelle Marseille la *ville hébreue.* » Or, cette expression ne se trouve pas dans Grégoire de Tours. On y lit, en effet, que de nombreux Juifs furent baptisés sur l'ordre du roi Chilpéric ; mais que le Juif Priscus, qui vivait dans l'intimité du prince, ayant refusé de recevoir le baptême, aurait été emprisonné, et qu'il aurait alors demandé un délai, pour déférer aux ordres du roi, jusqu'à ce que son fils ait épousé une Juive de Marseille, « donec filius ejus *massiliensem Hebraeam* accipiat ». Ce sont ces deux mots « *massiliensem Hebraeam* » qui ont été traduits à tort « Marseille la ville hébreue », sans qu'on se soit préoccupé du sens général de la phrase où ils étaient placés.

les coutumes de la période féodale. Marseille gagna à cette paix ses institutions municipales, qui en ont fait de bonne heure une ville libre, sorte de république indépendante, vivant de son commerce, et cherchant à se dégager le plus possible des préoccupations politiques qui agitaient les terres immédiatement voisines de son territoire. Les Juifs devaient y trouver une résidence plus agréable que celle que leur offraient les villes ou les provinces voisines, puisque, par suite des nécessités de leur commerce et du libéralisme de leurs institutions, les Marseillais accueillaient volontiers chez eux les étrangers et leur accordaient facilement droit de cité [1].

Il paraît bien que la communauté juive, qui existait à Marseille à l'époque mérovingienne, y a persisté sans interruption pendant toute la durée du moyen âge et qu'elle a joui d'une prospérité éclatante tant que la République de Marseille et le Comté de Provence, auquel elle était rattachée, furent indépendants. Cette prospérité s'évanouit quand la Provence et Marseille furent réunies au royaume de France, en 1481, et on peut assigner comme terme à l'histoire de cette communauté la fin du xve siècle, qui vit l'expulsion et la dispersion des Juifs de Provence sur l'ordre du roi de France Charles VIII [2].

Des documents nombreux permettent de retracer les principales péripéties de cette histoire et surtout d'indiquer quelle fut la condition des Juifs de Marseille pendant cette période. Ils n'ont jusqu'à présent fait l'objet d'aucun travail d'ensemble : c'est à peine si les historiens de Marseille en ont signalé quelques-uns au passage et suivant les besoins de leur œuvre. Quelques renseignements épars dans l'*Histoire de Marseille* de Ruffi ont permis aux historiens marseillais du xixe siècle de parler de la communauté juive de Marseille : malgré son érudition apparente, en

[1] Tant que la constitution de Marseille demeura en vigueur, même modifiée par les empiètements de la royauté absolue, il suffisait d'avoir séjourné à Marseille pendant dix années consécutives ou bien d'avoir épousé une Marseillaise pour acquérir le droit de cité. Il est vrai que, au xviie siècle, même avant la révocation de l'Édit de Nantes, les protestants ne pouvaient pas être admis à revendiquer cette faveur. — Voir Archives municipales de Marseille, *Registres des délibérations du Conseil de ville*, *passim*, et notamment Reg., 47, f° 4 et 143 v°, et Reg., 55, f° 15.

[2] Cela ne veut pas dire que, une fois exécutée la mesure prise par Charles VIII, il n'y ait plus eu officieusement de Juifs à Marseille jusqu'en 1789. De certains documents, trouvés de-ci de-là, aux Archives municipales, il semble, au contraire, résulter qu'il n'a pas cessé d'y avoir dans cette ville des Juifs, qui y étaient le plus souvent tolérés, au même titre que les marchands étrangers, chrétiens ou musulmans, qui s'y trouvaient également. Voir notamment J. Weyl, *La résidence des Juifs à Marseille*, *Revue des Études juives*, t. XVII, p. 96, et Ad. Crémieux, *Un droit perçu sur les Juifs étrangers venus en France au XVIIe siècle*, *ibid.*, t. XLIX, p. 301.

effet, Augustin Fabre, soit dans son *Histoire de Marseille*, soit dans ses *Anciennes Rues de Marseille*, ou dans ses *Rues de Marseille*, — du moins pour ce qui concerne les Juifs, — n'apporte rien de plus que l'historien du XVIIe siècle. Plus précis sont les savants qui, au cours de recherches particulières, ont eu la bonne fortune de découvrir des documents inédits sur les Juifs : tel Octave Teissier, dont la *Marseille au Moyen Age* fournit de précieuses indications, extraites pour la plupart des archives quasi-privées des notaires marseillais, sur la topographie des anciens quartiers et notamment de la Juiverie; tel encore Blancard, qui, dans ses *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen Age*, nous a fourni un certain nombre d'actes passés par des Juifs et nous a permis ainsi de connaître avec assez de précision le commerce auquel se livraient les membres de la communauté marseillaise. Nous pourrions ajouter, pour être complet, les deux brochures du Dr Barthélemy, *Les médecins à Marseille avant et pendant le Moyen Age* et la *Savonnerie marseillaise, son origine et son développement pendant les* XVe *et* XVIe *siècles*, si les lecteurs de cette Revue n'en connaissaient déjà les conclusions essentielles concernant ce qui doit être le fonds de cette étude.

Mais ce sont surtout des documents inédits qui nous ont servi. Ils proviennent tous des *Archives municipales* de Marseille et ils présentent à nos yeux une réelle valeur, puisqu'ils vont nous permettre de montrer une communauté juive, d'une très grande importance numérique, vivant au milieu d'une population en très grande majorité chrétienne, sans que rien ou pas grand chose, sinon les pratiques de la religion, distingue ces deux groupements l'un de l'autre [1].

I

C'est de 1257 que datent dans leur forme définitive les Statuts de la République marseillaise. Cette année-là le Comte de Provence, Charles d'Anjou, imposa par la force la reconnaissance de sa suzeraineté à la ville de Marseille, qui, jusqu'alors, avait formé

[1] Nous sommes particulièrement redevable à notre excellent ami, M. J.-Ph. Mabilly, archiviste de la ville de Marseille, qui, avec une inépuisable bonne grâce, nous a facilité nos recherches au milieu d'un dépôt encore aux trois quarts inexploré et où, pour se reconnaître, il est indispensable d'avoir recours au guide sûr qu'il est. Qu'il en reçoive ici l'expression de notre sincère gratitude.

une cité souveraine et indépendante. En échange de l'hommage que les Marseillais étaient contraints de lui prêter, le Comte jura les *Chapitres de paix, libertés, franchises et privilèges* de la ville qui formèrent la constitution dont ne cessa de se réclamer la population de Marseille jusqu'à la veille de la Révolution de 1789. *Les Statuts de Marseille*, virtuellement confirmés dans les *Chapitres de paix*, sont à la fois un recueil de droit public et un recueil de droit privé. Ainsi un certain nombre d'articles s'applique aux Juifs résidant à Marseille et détermine quelle sera leur condition dans la cité à côté des autres habitants.

Il ne semble pas que les Statuts fassent une grande différence entre le Juif et le Chrétien. Tous deux paraissent être citoyens au même titre : la religion constitue la seule distinction que les Statuts reconnaissent entre eux. Ainsi, nous trouvons à différentes reprises dans divers chapitres des Statuts cette formule, qui ne nous laisse aucun doute à cet égard, « Civis Massilie, *Christianus vel Judeus* »[1] : l'opposition du terme *Judeus* au terme *Christianus* suivant la qualité de *Civis Massilie* nous permet d'affirmer d'une manière catégorique que, en principe, la constitution marseillaise reconnaissait aux Juifs les mêmes droits civiques qu'aux Chrétiens. Du reste, un autre chapitre des Statuts va nous mettre en mesure de préciser à ce sujet. « Constituimus ut... nullus nisi *civis Massilie* possit esse corraterius », dit ce chapitre, qui, après avoir énuméré les différentes obligations imposées aux courtiers, ajoute : « Hoc eciam statuentes quod aliquis *Christianus vel Judeus* seu aliquis alius, masculus vel femina, non possit vel debeat seu audeat esse corraterius in Massilia vel ejus districtu, etc...[2]. » Le Juif est donc également apte comme le Chrétien à exercer des métiers qui nécessitent de la part de ceux qui les exercent des obligations particulières et qui sont pour ainsi dire des charges municipales. En effet, les obligations imposées aux courtiers sont particulièrement étroites : il leur faut annuellement prêter serment devant la Cour du Palais et s'engager à observer rigoureusement les prescriptions des Statuts relatives à leur profession. Pour que le Juif soit ainsi admis à remplir semblable charge, il faut que la coutume du pays n'établisse aucune différence entre lui et le Chrétien.

Mais pouvons-nous savoir quelle est au juste la signification de ce titre de *Civis Massilie*, que les Statuts accordent au Juif comme au Chrétien et qui, dans de nombreux documents, suit le nom du

[1] Archives municipales de Marseille. *Livre des Statuts*, IV, 32. *De homagio non faciendo.*

[2] Archives municipales de Marseille. *Livre des Statuts*, I, 40. *De Corrateriis.*

Juif à qui le document se rapporte? Entraîne-t-il avec lui des privilèges politiques, ou comporte-t-il seulement des droits civils pour celui qui en est investi? Un acte du 21 janvier 1308 va nous fournir peut-être les moyens de répondre à cette question. C'est un acte de citadinage [1], dressé par le notaire Pascal de Mayrargues, en faveur du Juif Bonizac qui habite la ville inférieure [2], et qui comparaît devant le Juge de la Cour royale de la ville supérieure, demandant l'autorisation de transporter son domicile de la ville inférieure dans la ville supérieure. Après lui avoir fait remplir les formalités nécessaires et notamment après avoir reçu son serment : « ad sanctam legem mosaycam per eum corporaliter manu tactam », le juge proclame Bonizac « in subjectum fidelem, civem et habitatorem Civitatis superioris predicte, *concedens eidem omnes libertates, immunitates, franquesias, consuetudines et antiquitates quas habent et quibus gaudent alii cives et habitatores Civitatis superioris predicte.* »

Il n'est pas possible de déterminer si ces « libertés, immunités, franchises, coutumes et usages », dont les Juifs, citoyens de Marseille, sont admis à jouir au même titre que les autres citoyens, comportaient avec eux l'exercice de droits politiques. La qualité de citoyen de Marseille ne paraît pas, en effet, avoir conféré à celui qui en était investi, même chrétien, le droit de prendre une part directe au gouvernement de la cité. Ce n'était pas par le suffrage universel que les magistrats municipaux étaient désignés annuellement et, à moins d'appartenir aux familles nobles de la ville, le simple citoyen ne pouvait ambitionner ces hautes fonctions. Tout au plus prenait-il part aux Assemblées générales des citoyens qui avaient lieu dans des circonstances exceptionnelles et où, à l'exemple de ce qui se passait dans certaines cités grecques, il manifestait par ses seules acclamations l'approbation ou la désapprobation qu'il donnait aux propositions que les magistrats portaient devant l'Assemblée. Il y avait aussi, dans des cas extraordinaires, des réunions de citoyens par *turbes*, c'est-à-dire par quartiers ou par corps de métiers. On peut supposer que les Juifs y étaient admis comme les autres citoyens avec d'autant plus de vraisemblance qu'ils avaient une organisation particulière qui paraît se rapprocher des confréries ou des corps de métiers, entre lesquels étaient répartis les citoyens chrétiens.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° I.

[2] Marseille forma, jusqu'en 1348, trois villes : la ville supérieure ou ville épiscopale, la ville de la Prévôté ou de l'Œuvre et la ville inférieure ou ville vicomtale. C'est seulement en 1348 que les trois villes furent réunies et placées sous une administration commune. Voir J.-Ph. Mability, *Histoire de la ville supérieure de 1257 à 1348*, en manuscrit.

Les Juifs de Marseille formaient, en effet, l'*Universitas Judeorum*. Elle avait à sa tête trois *syndics* ou *baylons*, et son existence était reconnue à la fois par l'Administration municipale et par les Comtes de Provence [1]. Cette communauté agissait comme une véritable personne morale, contractant des obligations, administrant des biens, faisant des démarches auprès du Corps de Ville, des officiers du Comte et du Comte lui-même. On ne voit pas bien ce qui, hormis la religion, pouvait la distinguer des autres communautés qui existaient en même temps à Marseille.

Une ordonnance de la reine Marie, régente dans le royaume de Sicile et dans le Comté de Provence pour son fils, le roi Louis II, est particulièrement caractéristique à ce sujet. Le 23 janvier 1387, la reine sur la prière de la communauté des Juifs de Marseille [2], et probablement sur les instances de son familier Bonjuzas Bondavin [3], confirme à ladite communauté ses « libertés privilèges et immunités, usages et coutumes », en possession desquels elle se trouve depuis longtemps. Ces privilèges consistent dans le droit reconnu aux Juifs de Marseille de « se congregare, concilia facere et tenere, statuta et capitula inter se condere et ordinare, et in conciliis ipsis eligere talliarum et capassagii collectores, computatores, auditores et diversa alia eis necessaria exercere ». Ce sont bien là les éléments essentiels du groupement du moyen âge et même des temps modernes, puisque nous y relevons le droit de se réunir et de voter des décisions, de nommer des agents financiers et de prendre, en un mot, toutes les mesures que nécessite l'administration d'une importante communauté. On s'explique comment, avec de semblables franchises, les Juifs de Marseille ont pu posséder dans cette ville trois synagogues, des écoles, une aumônerie, louer à bail un bain de femmes [4], en un mot s'organiser librement et complètement sans craindre de se voir opposer des prescriptions ou des usages contraires à leur liberté.

Les Juifs étaient individuellement admis à exercer les différents métiers qui se pratiquaient à Marseille. Ne pouvaient-ils pas, au même titre que les Chrétiens, entrer dans les différents corps de métiers, et jouir des privilèges attachés à la qualité de membres de la corporation ? Nous avons vu plus haut qu'ils pouvaient être

[1] Voir diverses pièces justificatives, citées en appendice, *passim*.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° II. — Ordonnance de la reine Marie, du 23 janvier 1387 : « Notum facimus universis quod ad humilem supplicationem Majestati nostre noviter factam pro parte Universitatis Judeorum regie civitatis Massilie... »

[3] « ... Juxta voluntatem et ordinationem magistri Bonjuze Bondavini familiaris regii atque nostri... »

[4] En ce qui concerne ces différents établissements, voir, plus loin, chapitre III.

courtiers, à condition de se conformer aux prescriptions des statuts relatives à ce métier et de prêter notamment un serment annuel. Or, nous avons les actes de serments prêtés en 1351, en 1366 et en 1367 par les courtiers alors en charge entre les mains du viguier de la ville [1]. Les notaires qui ont dressé les actes ont indiqué en regard du nom du courtier qui prêtait le serment le nom du personnage qui se portait caution pour lui. Nous avons relevé sur ces trois listes de nombreux noms de Juifs et de Juives, et nous avons constaté que beaucoup de ces noms n'étaient pas accompagnés du qualificatif *Judeus*, qu'il est d'usage de rencontrer dans la plupart des documents du moyen âge se rapportant à des Juifs. Bien plus, quelques noms de courtiers chrétiens sont accompagnés de la mention *Christianus*, ce qui laisserait supposer que, dans l'esprit des Marseillais du XIVe siècle, il n'existait aucune arrière-pensée contre les Juifs qui étaient véritablement considérés comme des concitoyens [2]. Nous pouvons faire la même observation à propos d'une liste de drapiers et de tailleurs dressée en 1350 pour exécuter une décision du Conseil ordonnant un serment particulier des membres de ces deux corps de métiers [3]. Puisque donc on ne cherche pas à distinguer d'une façon méthodique et régulière le courtier juif du courtier chrétien ou le tailleur juif du tailleur chrétien, c'est qu'il n'existe entre eux aucune différence, ni de fait, ni de droit et que le Juif exerce sa profession au même titre que le Chrétien.

Ainsi, rien ne distingue à proprement parler le Juif du Chrétien pour tout ce qui concerne l'exercice de son métier. Pourquoi le Juif n'aurait-il pas été admis à prendre sa part de la vie extérieure du corps de métier auquel il appartenait, puisqu'il remplissait déjà toutes les obligations professionnelles ? Il aurait joui de la plénitude des droits attachés à la qualité de citoyen et rien n'aurait distingué le *Civis massiliensis judeus* du *Civis massiliensis christianus*.

Rien dans la pratique journalière de la vie ne différenciait d'ailleurs le Juif du Chrétien, celui-là participant aux charges publiques et jouissant indistinctement de tous les privilèges attachés à la qualité de citoyen de Marseille.

En 1385, pour parer aux nécessités de la guerre rendues pres-

[1] Le viguier était, à Marseille, un magistrat annuel nommé par le comte de Provence et choisi parmi les seigneurs de la Province. Il exerçait des fonctions analogues à celles que remplissaient les Podestats dans les villes italiennes et gouvernait et administrait la ville de concert avec les magistrats municipaux.

[2] Voir *Pièces justificatives*, nos III, IV et V.

[3] Voir *Pièces justificatives*, no VI.

santes par le siège des deux villes voisines de Roquevaire et d'Auriol, Marseille dut contracter un emprunt. La communauté des Juifs y participa pour cinquante florins et fit ensuite cession de sa créance à Giles Boniface [1]. De même en 1357, Marseille étant menacée d'un siège, le Conseil ordonna aux Juifs de porter des pierres aux remparts. En même temps, les habitants des bourgs voisins étant venus chercher un refuge dans la ville, on les logea dans la Juiverie, tandis que les Juifs étaient logés dans les quartiers de la Draperie, de Sainte-Marie des Accoules et de Saint-Jean [2].

Si les Juifs participaient aux charges parfois pénibles qui pesaient sur les citoyens, ils prenaient aussi leur part des avantages matériels et moraux dont jouissaient les citoyens de Marseille. En cas de disette, ils participaient comme les autres citoyens aux distributions de blé faites sur l'initiative du Conseil. Une délibération de 1384 ordonne de distribuer du blé aux boulangers, aux boulangères et aux Juifs, jusqu'à concurrence de trois mille émines et au prix de vingt sous l'émine [3]. Dans de semblables circonstances, on fait la distinction entre les Juifs de Marseille et les Juifs étrangers à la ville : le 24 avril 1323, une délibération du Conseil requiert le viguier de prendre des mesures pour empêcher que la foule des Juifs étrangers, arrivés récemment à Marseille, n'augmente la disette de blé et de vivres dont souffre la ville. Mais il n'est question dans cet acte que des *Judei extranei* et tout laisse supposer qu'on n'entend pas confondre avec eux les Juifs demeurant à Marseille et citoyens de la ville [4].

Les Juifs citoyens ont les mêmes droits que les Chrétiens et on n'établit entre ceux-ci et ceux-là aucune différence, même lors-

[1] Archives municipales de Marseille, *Registre des délibérations*, 1385-1386, f° 36 v°. « ... Item, la Universitat de Juezes havia en la dich emprest L flourins, des quals fes cession e vendicion à sen. Gili Bonifazi. El dich sen. Gili na prestat de nou et pagat al dich thesaurier per la Universitat vint et e siex flourins... »

[2] Archives municipales de Marseille, Conseil du 31 janvier 1357 (*Reg. des délibérations*, 1357-1359, f° 115 v°) : « ... Item placuit dicto Consilio reformare quod Judei lapides portent sine mora supra muros... ». — Voir plus loin les délibérations des 20 et 23 septembre 1357).

[3] Archives municipales de Marseille. *Registre des délibérations*, 1383-1384, f° 50, Conseil du 27 août 1384 : « Placuit dicto Consilio reformando ordinare quod de bladis ipsorum, Guillelmi de Montilhis, Anthonii de Sarda et Anthonii de Jerusalem, dentur pistoribus et pistricibus et *Judeis* usque ad quantitatem trium millium ejus pretio cujuslibet emine viginti solidos. »

[4] Archives munic. de Marseille. *Reg. des délib.*, 1322-1323 ; f° 58, Conseil du 24 avril 1323 : « ... Item placuit dicto Consilio quod dictus dominus vice-vicarius requiratur... per id ut super multitudine *judeorum extraneorum*, qui noviter ad hanc civitatem Massilie accecisse dicitur, provideat de remedio oportuno sic quod propter congregationem eorum non augeatur in ipsa civitate bladi et victualium carestia. »

qu'il s'agit de revendiquer ces droits contre des personnages haut placés qui les ont violés. Nous pouvons en fournir des preuves caractéristiques.

Le 7 février 1331, le Conseil général de la ville avait pris une délibération par laquelle il invitait tous les Marseillais qui croiraient avoir à se plaindre du clavaire sorti de charge à se présenter au tribunal du viguier et à y porter leurs sujets de plaintes. L'enquête dura plusieurs semaines. Quelques Juifs y prirent part, en même temps qu'un certain nombre de Chrétiens, demandant au viguier de faire exécuter des engagements que le clavaire avait pris envers eux et auxquels il avait essayé de se soustraire. Bien que notre document soit muet sur la suite donnée à leurs réclamations, nous pouvons supposer qu'ils obtinrent satisfaction, puisque aucun de leurs dires ne fut contredit et que le notaire atteste la sincérité des pièces qu'ils présentèrent au tribunal à l'appui de leurs plaintes [1].

De même, le 5 juin 1368, un certain nombre de citoyens de Marseille présentèrent au viguier Giraud Adhémar, baron de Grignan et des Alpes, des réclamations contre le sous-viguier, qui s'était probablement rendu coupable d'exactions. Sur la liste des réclamants figurent les Juifs Astruc Ferrier et ses associés, qui revendiquent pour leur part différents objets donnés à loyer et d'une valeur de six florins d'or [2].

Enfin, et c'est là, ce nous semble, un fait très important, il est dérogé en faveur des Juifs à certaines prescriptions rigoureuses des Statuts ou des règlements de police, afin de leur permettre de remplir comme il convient les obligations que leur impose leur religion. Un article des Statuts interdisait, sous peine d'une amende de cinq sous royaux coronats, de circuler dans la ville sans lumière, une fois le couvre-feu sonné. L'amende devait être augmentée au cas où les contrevenants seraient des gens mal famés; les Consuls et les autres magistrats ne pouvaient se dispenser de l'appliquer, même si le coupable appartenait à leur famille ou à celle du Recteur de la ville ou viguier. Le statut ne faisait d'exception qu'en faveur des gens de bonne renommée revenant d'un voyage par mer ou par terre ou se trouvant dans certains autres cas déterminés [3]. Le statut est muet au sujet des Juifs à qui leur

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° VII.

[2] Arch. munic. de Marseille. *Cartularium Giraudi Adhemardi, militis, domini baroniarum Graynhani et Alpium, Massilie vicarii*, 1367-1368. *Preconisationes.* Réclamations contre le sous-viguier. « Eodem die (9 juin 1368), Astrugus Ferrarii et socii sui, Judei, petunt a dicto subvicario unum matalatum et unum lodicem et unum pulvinar traditos eidem ad loquerium, que res valent florinos auri sex. »

[3] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 4, *De pena illorum qui post so-*

loi religieuse défendait d'allumer ou de porter une lumière les jours de fête, ce qui permet de supposer que, au XIIIe siècle, les Juifs de Marseille restaient chez eux le vendredi soir et les soirs de fête, s'ils ne voulaient pas courir le risque de payer l'amende. Ils eurent cependant la bonne fortune de se soustraire à cette obligation grâce au crédit dont leur coreligionnaire Bonjuzas Bondavin jouissait à la cour de la reine-régente Marie. En effet, dans son ordonnance du 23 janvier 1387, cette princesse ordonne que la prescription contenue au chapitre 4 du livre V des Statuts ne soit pas observée en ce qui concerne les Juifs, qui pourront circuler de nuit sans lumière dans les rues de la ville, les soirs de fête, à savoir « in diebus Sabbatii, Pascatis, Pentecostis, Cabannarum et Magni jejunii » [1].

On pourrait croire que ce fut là une faveur toute spéciale que la communauté de Marseille dut à la protection précieuse et exceptionnelle que lui prêta Bonjuzas Bondavin auprès de la reine Marie et de son fils. D'autres faits, toujours empruntés à l'histoire du XIVe siècle marseillais, qui paraît avoir été l'âge d'or de la communauté juive, nous montrent que la population tout entière, en la personne de ses magistrats, était empressée à favoriser par tous les moyens l'accomplissement des pratiques religieuses de leurs concitoyens israélites. Une criée du viguier Jacques Aube, du 20 novembre 1363, ordonne à chaque habitant de faire nettoyer et balayer *tous les samedis* le devant de sa maison ; elle fait exception en faveur des Juifs, qui devront exécuter cette prescription le *vendredi* [2]. Le viguier et les membres du Conseil qui

num campane vadunt sine lumine. Statuimus hac presenti constitucione perpetuo observandum quod nullus de cetero vadat per civitatem Massilie vel suburbia civitatis contigua de nocti ex quo campana que dicitur salva terra sonata fuerit sine lumine, et hoc volumus idem intelligi de familia rectoris vel consulum nisi forte irent pro comuni. Quod si quis contra fecerit solvat proinde pro banno V sol. reg. coron. et non ultra nisi forsan esset ille qui sic esset inventus sine lumine homo vel mulier male fame et opinionis qui similiter solutis V sol. puniri possit arbitrio rectoris Massilie vel consulum. Addentes similiter quod si aliquis de familia rectoris vel consulum aliquod delictum vel injuriarum commiserit sua propria authoritate, rector vel consules dicti teneantur et debeant ipsum punire ut alios homines Massilie vel extraneos. Statuentes quod si forte contingeret quod aliquis bone fame tamen, venientes de aliquo viagio vel itinere per mare vel per terram, veniendo ad hospicium suum inventi fuerint sine lumine, non teneantur solvere penam V sol. Idem statuimus in illis qui forte iverint per civitatem sine lumine occasione incendii extinguendi vel occasione subveniendi navibus et lignis vel occasione armorum, hoc est si civitas ad arma surrexerit. Idem statuimus ut nullus bone fame et opinionis tempore vindemiarum neque in vigilia natalis Domini dictam penam V sol. solvere teneatur. — Statuentes similiter ut homines bone fame et opinionis possint esse in suis plateis et carreriis et ibi morari sine lumine de nocte, exceptis tamen de hiis omnes homines euntes pro comuni vel mandato comunis.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° II.

[2] Arch. mun. de Marseille. — Cartulaire de Jacques Aube, viguier de Marseille,

avaient délibéré ce règlement étaient incontestablement guidés par le même esprit de bienveillance et de tolérance qui devait, vingt ans après, déterminer la reine Marie à lever en faveur des Juifs l'interdiction de circuler sans lumière la nuit dans les rues de Marseille certains jours déterminés.

Le 24 février 1359, une autre infraction avait été faite en faveur des Juifs aux règlements de police de la ville de Marseille. Une criée du Conseil avait ordonné que la farine ne serait vendue que sur le port. Pourtant, à la prière du Juif Romudon Mossé, à cette occasion, porte-parole de ses coreligionnaires, le Conseil décida ce jour-là, contrairement à l'usage, que les Juifs pourraient acheter dans la Juiverie la farine qui leur serait nécessaire pour fabriquer leurs pains azymes[1]. La délibération invoque sans doute la nécessité de prévenir le tumulte qui ne manquerait pas de se produire si tous les Juifs de Marseille se rendaient en foule sur le port pour acheter leur farine, cependant il nous paraît difficile de nous arrêter à cette considération. La délibération a été prise, en effet, à l'instigation et à la prière de la communauté. Si Romudon Mossé n'avait pas fait sa démarche, les officiers municipaux n'auraient probablement pas songé à provoquer une semblable décision. C'est donc uniquement pour être agréables aux Juifs qu'ils ont agi à cette occasion, quel que soit le prétexte dont il leur a plu de colorer leur conduite.

Ces trois exemples nous paraissent suffisants pour démontrer que, à Marseille, les officiers royaux comme les officiers municipaux respectaient la religion juive et en favorisaient l'exercice régulier. Même en cette matière qui aurait dû, semble-t-il, être indifférente sinon insupportable et odieuse à des Chrétiens, la population marseillaise se montrait bienveillante, prête, peut-être, à admettre que les mesures qui avaient pour objet de permettre aux Juifs de pratiquer leur religion étaient aussi légitimes que les prescriptions qui veillaient aux intérêts de la religion et de l'Eglise chrétiennes.

A plus forte raison paraissait-il simple et juste aux Marseillais d'assurer aux Juifs la jouissance de tous les privilèges et de toutes les prérogatives qui étaient attachés à la qualité de citoyen de Marseille. Et quand, entraîné par un de ces mouvements de fanatisme et de folie dont le Moyen Age fut coutumier et dont pâtirent parfois si cruellement la plupart des Communautés juives, le

1363-1364. Criée du 20 novembre 1363. « Item que tota persona fassa nedegar e escobar sa frontiara cascun sapte, *e Juzieus cascun vendres*, en pena de V sols et far enlevar encontenent. »

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° VIII.

peuple de Marseille et ses magistrats oubliaient ces nobles traditions de généreuse tolérance qui avaient placé dans la cité le Juif sur le pied d'égalité avec le Chrétien, les Comtes de Provence savaient rappeler leurs sujets à une conception plus saine des choses, et sans peine, du moins en apparence, les magistrats de la ville se rendaient aux raisons de leurs souverains.

Les Juifs étaient, en effet, placés à Marseille sous la protection absolue des coutumes de la Cité. Au mois de juin 1319, une criée du Conseil le proclame d'une façon catégorique. « Que neguna persona privada ne strana non offendar negun mercadier strani ni negun Jusieu en la cieutat de Masselia ne en son destrech en pena del cors et de l'aver. »[1] Mais le Conseil ne se contentait pas de ces prescriptions vagues qui pouvaient passer inaperçues ou demeurer à l'état de lettre morte : il intervenait directement dans tous les cas particuliers, chaque fois qu'il en était requis par la victime et sans tenir compte de la qualité de ceux à qui il voulait imposer le respect des droits des Juifs. Ainsi, le 17 décembre 1322, le Conseil accueille la plainte d'un Juif, citoyen de Marseille, qui a été frauduleusement dépouillé d'une somme de vingt florins d'or, et il charge le notaire Pierre Bonfils de porter au sénéchal du Comte de Provence la lettre par laquelle il lui demande de faire restituer l'argent volé[2].

En 1381, un Juif nommé Habram se plaint au Conseil de procédés injustes commis à son égard par le bailli de Roquevaire. Le Conseil accueille cette plainte et charge trois de ses membres, dont un jurisconsulte, de seconder le viguier qui a déjà écrit au bailli de Roquevaire pour lui demander d'accorder la satisfaction à laquelle Habram a droit[3].

Mais ces réclamations, auxquelles le Conseil de ville s'efforce de faire droit, ne portent que sur des préjudices matériels. Les Juifs lésés ne l'ont pas été à cause de leur qualité de Juifs et on pourrait comprendre à la rigueur l'empressement mis par les magistrats municipaux à les protéger, puisqu'ils participaient par leur activité et par leurs richesses à la prospérité du commerce de Marseille. Au contraire, les documents que nous allons analyser maintenant vont nous faire voir le Conseil de ville intervenant dans des affaires d'un ordre plus délicat, puisque la religion est en jeu, et tranchant ces affaires au profit des Juifs.

Le 27 mai 1376, le Conseil est appelé à délibérer sur des plaintes

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Registre des délib.*, 1318-1319, f° 226. — Délib. de juin 1319.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° IX.

[3] Voir *Pièces justificatives*, n° X.

qui lui ont été portées contre l'official de la Cour épiscopale. Deux particuliers chrétiens ont été victimes de vexations, d'injustices et d'outrages de la part de ce dignitaire ecclésiastique, tandis que les Juifs ont subi, de leur côté et par son fait, des persécutions inusitées. Sans hésitation, le Conseil prend leur cause en mains : il nomme quatre Commissaires, qu'il choisit parmi les personnages les plus considérables de la ville, le sire G. de Montolieu, le sire Antoine de Sarciane, Amelius Boniface et Antoine Dieudé, qui se rendront auprès de l'évêque pour le prier de ne plus tolérer de semblables iniquités [1].

Plus délicate encore est l'affaire dont eut à s'occuper un Conseil tenu le 8 août 1480 [2]. Elle est si caractéristique qu'elle a été relevée par Ruffi et après lui par Fabre [3]. A ce moment-là, un scandale avait profondément ému les Juifs de Marseille. Une jeune fille juive avait été enlevée en pleine Juiverie par une jeune fille chrétienne et elle avait été ensuite baptisée de force. Le lendemain du crime, deux Juifs, Salomon Botarelli et Baron de Castres, se présentèrent au Conseil lui demandant, au nom de la Communauté tout entière, de prendre les mesures nécessaires pour que de pareils faits ne pussent plus se reproduire à l'avenir. Le Conseil s'empressa d'accueillir leur plainte, et sa délibération requit le viguier et les officiers de la Cour royale de poursuivre tous ceux qui avaient été les complices de ce crime et surtout d'infliger un châtiment très rigoureux à la fille chrétienne qui s'en était rendue coupable, afin que de pareils excès pussent être évités désormais.

On ne peut voir dans cette sollicitude bienveillante et équitable du Conseil et des magistrats à l'égard des Juifs marseillais que le souci qui les animait tous de ne pas permettre qu'on violât de quelque manière les privilèges et les franchises de leur cité. Ils se montraient intraitables en cette matière et les Juifs bénéficiaient tout naturellement de cette disposition d'esprit qui a, pendant de longs siècles, laissé de profondes traces dans l'histoire de Marseille et qui a fini par devenir un des traits essentiels du tempérament marseillais. De nombreux documents vont nous montrer cette vigilance jalouse s'exercer à propos des Juifs, qui se trouvaient ainsi en toutes choses complètement assimilés aux autres citoyens de Marseille.

Les Comtes de Provence avaient créé à leur Cour un office de Conservateur des Juifs, dont le titulaire exerçait une juridic-

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XI.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XII.
[3] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308, et Aug. Fabre, *Les anciennes rues de Marseille*, p. 99.

tion effective sur tous les Juifs habitant le Comté. C'était parfois un grand personnage, qui devait nécessairement tirer profit de cette situation, puisqu'il cherchait par tous les moyens possibles à en étendre les prérogatives. Un document du xve siècle nous montre, en effet, le Conservateur revendiquant la connaissance de tous les procès où des Juifs se trouvaient impliqués en qualité de défendeurs ou de demandeurs, prétendant les soustraire à la juridiction des prélats, barons et autres seigneurs dont ils habitaient les domaines et obtenant du Comte satisfaction complète à cet égard [1].

Seuls peut-être de tous les vassaux ou sujets des Comtes de Provence, les magistrats municipaux de Marseille refusèrent, au nom des privilèges particuliers de leur ville, de laisser le Conservateur des Juifs exercer sa juridiction sur les Juifs de Marseille. Ils obtinrent même satisfaction complète quand, en 1403, la question fut portée devant le Comte de Provence, Louis. Le 3 mai 1403, ce prince avait mandé à un de ses sergents d'armes, Raynaud Hugues, de se transporter à Marseille et à Aix et de citer trois Juifs, habitant dans la première ville, et quatre, habitant dans la seconde, à comparaître, le 9 mai suivant, à Tarascon par-devant Mathieu de Belleval, conservateur des Juifs, afin de répondre aux questions qui leur seraient posées de la part de la Cour royale, sous peine de vingt marcs d'argent fin d'amende pour celui d'entre eux qui n'obéirait pas à cet ordre.

Le Conseil général de Marseille fut saisi de l'affaire dans sa séance du 7 mai suivant. En effet, la citation aux trois Juifs marseillais avait été donnée en violation des statuts qui conféraient à tout citoyen de Marseille le privilège de *non extrahendo*, c'est-à-dire de ne voir juger les procès dans lesquels il se trouvait engagé à un titre quelconque que par les seuls tribunaux de la ville [2]. C'était là un privilège considérable qui devait être d'autant plus apprécié qu'il assurait aux Marseillais, en même temps qu'un gain de temps et d'argent, une justice équitable et bien informée. Aussi le Conseil, ému par l'ordonnance royale dont il venait de prendre connaissance, chargea le viguier d'envoyer au Comte des ambassadeurs qui lui demanderaient de révoquer une mesure qui faisait une telle brèche aux privilèges fondamentaux de leur ville. Le Conseil, ayant en même temps entendu la lecture d'une autre lettre royale remettant à la connaissance du même Mathieu de Belleval le procès de la Juive Florette, chargea les ambassadeurs

[1] Voir C. Arnaud, *Essai sur la condition des Juifs en Provence*, p. 28 et sq.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Livre des statuts*, Chapitres de Paix, XI. *De non extrahendo.*

de porter aussi au Comte une lettre contenant sa protestation et lui rappelant la teneur des Chapitres de paix qui se trouvaient ainsi violés [1].

Transmise au roi Louis II par les ambassadeurs de la ville, la réclamation du Conseil obtint pleine et entière satisfaction. Le Roi-Comte de Provence adressa, en effet, au viguier de Marseille, le 12 mai 1403, une lettre par laquelle, considérant le préjudice que son ordonnance précédente avait porté aux privilèges, libertés et chapitres de paix de la ville de Marseille, il annulait tout ce qui dans ladite ordonnance pouvait être contraire à ces privilèges. Il s'engageait aussi à l'avenir à ne rien décider qui pût être contraire à ces privilèges [2].

Les Juifs de Marseille se trouvaient ainsi placés dans une situation meilleure que celle à laquelle étaient soumis les autres Juifs du Comté de Provence. Dans Marseille même, le Conseil ne souffrait pas qu'il fût dérogé à leur préjudice de quelque façon aux prescriptions des Statuts. Deux exemples vont, en effet, nous montrer le Conseil s'interposant entre les officiers du Comte pour exiger d'eux qu'ils respectent l'intégrité des droits garantis aux citoyens de Marseille, même lorsque les citoyens qui avaient souffert de cette violation se trouvaient être des Juifs.

Le 15 février 1339, on porta à l'ordre du jour du Conseil la question de savoir ce qu'il convenait de faire au sujet de deux Juifs, citoyens de Marseille, Abraham de Berre et Mossé Maurel, qui avaient été arrêtés à Aix sur l'ordre du sénéchal de Provence.

[1] Voir *Pièces justificatives*, nos XIII et XIV. Cette délibération du Conseil a été publiée pour la première fois, — imparfaitement, il est vrai, et nous la donnons de nouveau pour cette raison, — par Octave Teissier, dans *Marseille au moyen âge*, p. 43-46. L'auteur la donne comme exemple de la façon dont les Marseillais prétendaient faire respecter par leur suzerain le privilège de *non extrahendo*. Il ne s'arrête pas à cette circonstance que, en l'espèce, cette revendication est faite au profit de quatre Juifs. On peut se demander si, parmi tous les documents qu'il a eus entre les mains, O. Teissier n'a pas trouvé d'actes revendiquant au nom du Corps municipal le bénéfice de *non extrahendo* pour un citoyen de Marseille de religion catholique, ou bien s'il n'a pas regardé ces actes comme suffisamment caractéristiques pour les publier dans un recueil où il n'a réuni qu'un très petit nombre de documents, ceux qui lui ont paru être particulièrement démonstratifs. Dans le premier cas, celui de l'absence de tout autre document, nous pourrions conclure que le Corps municipal ne se contentait pas seulement de faire respecter les privilèges de la ville, lorsqu'ils étaient violés aux dépens d'un citoyen catholique, mais qu'il apportait un égal souci à en assurer le bénéfice aux citoyens juifs. Dans le second cas, celui de multiplicité d'actes analogues moins significatifs pourtant que celui qui nous occupe, nous conclurions de même au soin vigilant que prenaient les magistrats de Marseille de donner à leurs concitoyens juifs le maximum de garanties pour qu'ils pussent jouir complètement des privilèges et immunités attachés à la possession du droit de cité marseillaise. Des deux façons, c'est la preuve que la condition juridique du citoyen juif était exactement la même que celle du citoyen chrétien.

[2] *Pièces justificatives*, no XV.

Le Conseil décida à l'unanimité que deux envoyés iraient en son nom représenter au sénéchal ou à son lieutenant le préjudice qui avait été porté aux libertés de la ville. Ils demanderaient aussi que les deux prisonniers fussent ramenés à Marseille, où ils comparaîtraient prochainement devant le tribunal du vice-viguier. Le sire Montolieu de Montolieu et Laurent Ricaud se rendirent alors à Aix pour remplir la mission dont ils avaient été chargés par le Conseil. Ils en rapportèrent, le 21 février, la réponse du sénéchal. Celui-ci différait sa décision jusqu'à ce que, au cours d'un voyage qu'il se proposait de faire à Marseille, il eût pris connaissance des articles des Chapitres de paix qu'on avait invoqués contre lui ; mais il promettait aussi qu'aucun désagrément ne serait causé aux Juifs prisonniers tant qu'il n'aurait pas pris de décision à leur égard [1].

En 1350, ce fut aux agents financiers du comte de Provence que le Conseil s'en prit pour faire respecter également les privilèges des citoyens marseillais violés en la personne des Juifs. Cette année-là, — c'est une délibération du 3 septembre 1350 qui en témoigne [2] —, le viguier de Marseille reçut des maîtres des comptes d'Aix un ordre relatif aux Juifs de Marseille, contre lesquels avait déjà instrumenté le clavaire royal, qui les avait forcés à lui remettre des gages.

Par une décision énergique, le Conseil proclama d'abord que le viguier n'avait d'ordre à recevoir de personne, et qu'il était, au contraire, de son devoir d'administrer la justice à chacun conformément aux Chapitres de paix, Libertés et Statuts de la ville auxquels il a prêté serment en entrant en charge. Il est donc requis par le Conseil de ne pas exécuter les prescriptions contenues dans la lettre des maîtres des comptes, mais d'assurer aux Juifs, dont il est question, la justice à laquelle ils ont droit en leur qualité de citoyens. S'il se dérobe à cette réquisition, les Syndics et le Conseil prendront contre sa personne et contre ses biens les garanties légitimes pour punir les contempteurs des franchises et libertés de la ville.

La vengeance du Conseil ne s'arrêta pas à cette vaine menace. Le clavaire royal était convaincu d'avoir provoqué la mesure prise par les maîtres des comptes. Le Conseil requit donc le viguier de le condamner à payer aux Juifs qui avaient été ses victimes une amende convenable, et même de l'arrêter, de le détenir dans la prison royale et de le poursuivre rigoureusement

[1] Voir *Pièces justificatives*, nos XVI et XVII.
[2] Voir *Pièces justificatives*, no XVIII.

pour avoir enfreint et transgressé les libertés municipales. Enfin, les Juifs incriminés étant en mesure de fournir une caution, le viguier devait, conformément aux prescriptions des statuts, leur faire restituer les gages qu'on les avait injustement contraints de fournir.

Non seulement le Conseil entend faire respecter par les différents agents du Comte les privilèges de la ville violés en la personne des Juifs, mais il prétend imposer le même respect aux dignitaires de l'Eglise qui seraient tentés de s'y soustraire. En 1350, en effet, quelques Juifs avaient formé le projet de quitter Marseille et d'aller s'installer ailleurs ; mais l'Inquisiteur de la foi s'était opposé à ce projet et les avait empêchés de sortir de la ville. C'était un attentat contre les libertés de la ville et contre les prérogatives de ses citoyens et de ses habitants que le viguier n'avait pas su ou voulu prévenir. Le Conseil informé ne voulut pas qu'il fût accompli jusqu'au bout. Après avoir rappelé au viguier que, de par ses fonctions, il lui incombait le devoir « omnes in civitate Massilie cives et quoscumque alios ibidem habitantes et etiam intrantes et exeuntes defendere... et salvare personaliter et in bonis », il lui enjoignit de choisir dans son sein quatre hommes sages pour aller faire en son nom des représentations à l'Inquisiteur et en obtenir la promesse qu'il n'agirait plus de la sorte à l'avenir. Le Conseil ne se gênait pas d'ailleurs pour qualifier sévèrement sa conduite : l'attentat qu'il avait commis contre les privilèges de Marseille était une chose « prejudicialis et damnosa ». Il lui signifiait même indirectement qu'il ne se contenterait pas de cette protestation rétrospective et presque platonique, mais qu'il entendait, au contraire, tenir l'affaire en suspens jusqu'à une entière et légitime satisfaction, puisqu'il était enjoint aux quatre délégués de rapporter le résultat de leur entretien au Conseil, qui, sans doute, se réservait de statuer définitivement à ce sujet[1]. Ainsi, les magistrats municipaux de Marseille ne craignaient pas d'entrer en conflit même avec les représentants les plus ombrageux de l'Église, pour assurer aux Juifs eux-mêmes la protection efficace que leur promettaient les Statuts de la ville.

Aucun doute n'est donc possible après l'examen de documents aussi catégoriques : la condition légale des Juifs de Marseille était la même que celle des autres citoyens. A la fin du xve siècle, à la veille de la réunion de Marseille et de la Provence au royaume de France, il en était encore de même. En 1472, le médecin juif Bonjues Orgier présenta au Conseil, au nom de la Communauté

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XIX.

des Juifs, une réclamation contre l'exacteur du péage d'Orgon qui prétendait contraindre les Juifs à acquitter ce droit, bien qu'ils dussent en être affranchis au même titre que les autres citoyens de Marseille. Le Conseil ne fit aucune difficulté pour reconnaître la légitimité de la réclamation et, par sa délibération du 21 juin, il donna mandat aux syndics d'obtenir du comte de Vaudémont, seigneur du lieu, de défendre à l'exacteur de rien exiger des Juifs, sinon ils l'y contraindraient « vi privilegii »[1].

Il arriva parfois cependant que les habitants de Marseille et même les officiers municipaux oublièrent les droits que les Statuts de leur ville reconnaissaient aux Juifs et usèrent à leur égard de procédés malveillants. En ces circonstances, les victimes s'adressèrent aux Comtes de Provence, qui intervinrent en leur faveur et rétablirent les choses dans l'état où elles se trouvaient avant les événements qui avaient nécessité leur intervention. Malheureusement, nous ne sommes informés de ces événements que par les décisions des princes qui ordonnent d'y mettre fin et nous ne trouvons dans les préambules de ces actes que des indications vagues, des expressions imprécises, qui ne nous permettent pas de nous rendre un compte exact de la nature, de l'importance et de la légitimité des griefs que les Juifs de Marseille avaient contre leurs concitoyens chrétiens. Il est d'autant plus difficile de se faire une opinion à ce sujet que, parfois, les dates des actes dont il s'agit coïncident presque avec celles de décisions favorables aux Juifs prises par les magistrats municipaux, de sorte qu'on ne peut pas dire si les désagréments arrivés aux Juifs et auxquels les rois s'efforçaient de porter remède étaient le fait de la population de Marseille tout entière ou bien de quelques particuliers surexcités par le fanatisme ou par d'autres mobiles.

Il se pourrait même que les violences dont les Juifs de Marseille étaient les victimes n'eussent pas toujours été commises par des Marseillais. Ruffi rapporte, en effet, que, en 1320, les Juifs redoutèrent de subir des persécutions de la part des Pastoureaux, qui avaient déjà maltraité leurs coreligionnaires dans d'autres provinces de France[2]. C'est certainement à des actes de ce genre que veut remédier une lettre du roi Robert du 8 juillet 1320. Elle est transcrite au procès-verbal d'une séance du Conseil général de Marseille tenue le 12 juillet suivant[3], et elle nous est, d'ailleurs, parvenue en fort mauvais état. Le roi recommande aux destinataires de la lettre, dont il ne nous a pas été possible de découvrir

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XX.
[2] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308.
[3] Voir *Pièces justificatives*, n° XXI.

le nom ou la qualité, d'accorder une protection particulière aux Juifs, de les assister en toutes occasions et au besoin de recueillir leurs personnes et leurs biens soit dans ses châteaux ou forteresses, soit dans les leurs. Peut-être cet ordre s'appliquait-il aux Juifs de tout le Comté de Provence, ainsi que paraît l'indiquer la recommandation que nous venons d'y relever. Toutefois, les Juifs de Marseille crurent bon de s'en servir, puisque c'est sur leur réquisition que la lettre royale fut enregistrée au procès-verbal du Conseil du 12 juillet. Ce jour-là, en effet, les trois Juifs de Marseille, maître Bonfils, médecin, Isaac Dieulogart et Marnin Mérite, s'étaient présentés par-devant le viguier Gilles de Villeneuve et le juge François Cayse pour leur remettre la lettre du roi, comme s'ils avaient demandé l'observation des prescriptions qui s'y trouvaient contenues.

La protection royale était peut-être alors nécessaire puisque moins de deux ans après, le 7 décembre 1322, le Conseil eut de nouveau à délibérer sur une autre lettre du même roi donnée à Aix le 18 novembre précédent. Celle-ci s'adressait exclusivement aux différents officiers de Marseille, viguier, juges et membres du Conseil, et elle s'appliquait uniquement aux Juifs de cette ville. Ceux-ci souffraient de la part de « laïques » des désagréments et des exactions si insupportables que beaucoup d'entre eux, effrayés, redoutaient même d'en porter plainte. Le roi n'entend pas qu'il en soit ainsi et il ordonne de prendre les mesures légitimes pour empêcher qu'une semblable situation se continue et pour que les Juifs ne soient plus molestés et ne soient pas ainsi forcés de se transporter ailleurs.

Sur une semblable mise en demeure, le Conseil prit une délibération catégorique qui donnait satisfaction aux Juifs, mais dont certaines dispositions semblent accuser chez lui le souci de démontrer au roi que les Juifs ne furent pas seuls victimes de ces vexations contre lesquelles il avait voulu les protéger.

On peut, en effet, reconnaître trois parties différentes dans cette délibération du 7 décembre 1322. La première partie contient une réquisition faite au viguier d'avoir à exécuter dans toute sa teneur la prescription royale. Le viguier protégera donc dans leurs personnes et dans leurs biens tous les Juifs de Marseille. Il les aidera de son appui et de sa faveur contre les injures, violences, vexations et offenses dont ils pourront être les victimes ; il veillera aussi à ce qu'ils soient également défendus par ses auxiliaires, le sous-viguier, les juges et les autres officiers de la ville.

Mais d'autres individus peuvent aussi avoir à se plaindre des mêmes injustices et le Conseil prétend étendre à ceux-là la même

protection qu'il vient d'accorder aux Juifs. Le viguier devra donc veiller, et c'est là l'objet de la seconde partie de notre délibération, à ce que les autres marchands, tant juifs que chrétiens, venus à Marseille, en sortant ou y demeurant, soient également secourus et défendus afin de pouvoir circuler librement et sûrement dans Marseille et à travers son territoire.

L'avenir ainsi assuré, le Conseil donne mandat au viguier de faire une enquête sur les faits dont les Juifs ont eu à se plaindre. Il fera venir les syndics de la Communauté et tous les autres Juifs qu'il jugera bon d'entendre ; une fois qu'il sera suffisamment éclairé, il châtiera les coupables comme il convient. Le Conseil décide, en outre, que six prudhommes seront désignés pour l'assister de leur présence et de leurs conseils au cours de l'enquête qu'il doit poursuivre [1]. Malheureusement, nous ignorons quels en furent les résultats.

Quoi qu'il en soit, il semble qu'en cette occasion le Conseil ait été ému à la pensée que sa vigilance avait été trouvée en défaut, puisque la lettre royale, en prétendant que les Juifs avaient été tellement terrifiés qu'ils n'avaient pas osé se plaindre, paraissait supposer que les magistrats et le Conseil avaient manqué à leur devoir de protection. Aussi s'efforce-t-il d'abord de démontrer que tous les marchands quels qu'ils soient, chrétiens ou juifs, ont eu à se plaindre des mêmes désagréments, puisqu'il prescrit au viguier de veiller sur leur sécurité à tous dans toute l'étendue du territoire de Marseille. Il veut aussi se laver de tout reproche public ou secret de négligence ou d'indifférence et il institue une véritable commission d'enquête qui entendra les doléances des Juifs, les vérifiera et leur donnera satisfaction, s'il y a lieu. On dirait que l'idée qu'ils auraient pu, de quelque façon que ce soit, laisser les Juifs, leurs concitoyens, souffrir de la malveillance de quelques Marseillais, leur est insupportable, à moins qu'ils n'aient eu des soupçons sur la conduite du viguier en cette circonstance et qu'ils n'aient voulu prendre des garanties contre lui en le faisant surveiller par six citoyens de leur choix.

Il en était peut-être ainsi, comme semblerait l'indiquer une lettre du sénéchal de Provence, Philippe de Sanguinet, adressée le 11 février 1331 aux Officiers des Cours royales de Marseille et lue au Conseil le 10 mars suivant [2]. Plainte a été portée au sénéchal que des Juifs, habitant dans toute l'étendue du Comté, ont été gravement molestés par quelques personnes « tam nobiles quam

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXII.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXIII.

alii », dont la conduite paraît exciter au plus haut point l'indignation du sénéchal. Il ne peut, en effet, s'empêcher d'apprécier leurs actes de la façon suivante : « Quorum vita minime laudabilis ac perversa conversacio decorem nobilitatis eorum obnubilant et reddunt verisimiliter ipsos prodigos fame sue. » Sa colère est d'autant plus légitime que la qualité des coupables en a empêché le châtiment, par suite d'une indulgence blâmable des officiers de justice. Le sénéchal entend qu'il n'en soit plus ainsi et il donne des ordres en conséquence : dans toute l'étendue du comté, les Communautés juives en général et tous les Juifs en particulier devront être à l'abri de toute espèce de désagréments ; leurs biens seront placés sous la sauvegarde des officiers royaux, qui devront châtier rigoureusement tous ceux qui enfreindront ces ordres. Le châtiment devra être exemplaire afin d'inspirer une crainte salutaire à ceux qui seraient tentés de désobéir.

Le Conseil général de Marseille prit acte de la décision du sénéchal, recommandant au viguier de veiller attentivement à l'exécution de ses ordres, afin que les Juifs puissent être défendus « viriliter et potenter » contre les injures, incommodités, vexations et oppressions dont ils pourraient être victimes à l'avenir. Il ne faisait ainsi que renouveler la décision qu'il avait prise précédemment, sans apporter toutefois le même soin à préciser les mesures qu'il attendait du viguier, sans doute parce que le souvenir de cette délibération n'était pas encore complètement effacé et probablement aussi parce que la lettre du viguier se rapportait à des faits qui s'étaient passés dans toute la Provence et auxquels les Marseillais n'avaient peut-être pas une part bien grande [1].

Quoi qu'il en soit, il semble que, de tout un siècle, les Comtes de Provence n'eurent plus à intervenir en faveur des Juifs de Marseille, si nous nous en rapportons du moins aux documents qui sont parvenus jusqu'à nous. Le 4 avril 1422, la reine Yolande de Naples, comtesse de Provence, prit une décision qui ne laisse pas que de paraître fort importante, puisqu'elle semble avoir pour but de réprimer des pratiques répréhensibles de divers officiers royaux de Marseille à l'égard des Juifs de cette ville. Contrairement à une ordonnance de la reine Marie, les officiers royaux de

[1] Les faits auxquels prétendent remédier les deux lettres du roi Robert de 1320 et de 1322 et celle du sénéchal Philippe de Sanguinet de 1332 se rapportent à une époque pendant laquelle séjourna à Marseille un inquisiteur, Michel le Moine, dont les documents municipaux attestent l'ardeur mise au service de la mission dont il était chargé. Les Juifs de Marseille, nous le verrons plus loin, eurent à souffrir de son intervention contre eux. Peut-être est-il responsable d'avoir provoqué les violences auxquelles les Comtes de Provence veulent mettre un terme d'après les documents que nous venons d'étudier.

la ville de Marseille ont contraint les Juifs à leur remettre certains objets mobiliers. Le viguier en exercice même s'est rendu coupable de cette exaction. La reine défend d'agir de la sorte à l'avenir, menaçant les coupables de la privation de leurs offices et d'une amende de cent marcs d'argent fin [1].

Ainsi, il paraît évident que ceux-là mêmes qui menaçaient les privilèges que tout le monde se plaisait à reconnaître aux Juifs de Marseille étaient précisément les agents du gouvernement chargés de faire respecter ces privilèges. Il semble bien, en effet, que les comtes de Provence ne sont intervenus que toutes les fois que, par faiblesse, complaisance ou complicité, leurs agents directs ont négligé d'appliquer aux Juifs le droit commun établi par la constitution marseillaise. Leur intervention en faveur des Juifs paraît avoir eu également une autre raison. Ils n'ont jamais voulu, en effet, se désintéresser des affaires des Juifs de Marseille, malgré le soin jaloux des officiers municipaux d'éviter en ceci, comme en toutes choses d'ailleurs, l'intervention trop active ou trop fréquente du pouvoir suzerain. Néanmoins, les Comtes ne se laissèrent jamais rebuter, comme en témoignent les différentes ordonnances que nous venons d'analyser, qui ont, du moins, l'excuse de s'appliquer à des faits précis et particuliers, et comme en témoigne également une ordonnance du roi Louis II, du 9 octobre 1389, qui confirme, d'une façon générale, en termes vagues, les privilèges et libertés accordés aux Juifs de Marseille par sa mère, la reine Marie, et par ses prédécesseurs [2].

La raison qui a poussé ce prince à prendre cette mesure est indiquée dans le préambule de ses Lettres-Patentes : c'est parce qu'il pense que le prince doit une protection particulière à ceux de ses sujets qui sont placés par le fait de leur religion dans une condition inférieure à celle des autres habitants de ses États. Mais ce n'est là, ce nous semble, qu'une raison sans consistance, mise en avant pour en cacher une autre plus plausible et plus importante. Le roi dit, en effet, que la démarche faite auprès de lui par les Juifs de la Communauté de Marseille a été appuyée par un de ses familiers, Gigonet Jacens, sieur de Montclar, maître des Comptes et membre de son Conseil. C'est cette intervention bien plus que le souci de rétablir l'équilibre entre ses sujets chrétiens et ses sujets juifs, qui a déterminé la décision de Louis II. Les familiers de la Cour de Provence devaient, en effet, trouver un profit matériel considérable en accordant leur protection à qui en avait besoin.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXIV.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXV. — Voir aussi l'ordonnance de la reine Marie du 23 janvier 1387, *Pièces justificatives*, n° II.

Protéger les Juifs devait être particulièrement avantageux, si l'on en juge par le peu que nous savons du Conservateur des Juifs, de ses prétentions et de ses exactions[1]. C'est probablement pour cette raison, et pour cette seule raison, que les Comtes de Provence, poussés par leur entourage, n'ont jamais cessé de s'intéresser au sort des Juifs de Marseille, qui, en principe, n'avaient pas plus besoin de leur protection que n'en avaient besoin les autres citoyens de religion chrétienne[2].

II

Les documents nombreux que nous avons analysés nous ont conduit à cette quasi-certitude que, au point de vue du statut juridique, rien ne distinguait à Marseille le citoyen juif du citoyen chrétien. Dans la pratique quotidienne des affaires, en effet, les magistrats municipaux, et même les agents du Comte de Provence, assuraient à l'un comme à l'autre la jouissance complète des droits garantis par les Statuts et les Coutumes de Marseille aux citoyens de cette ville. Nous n'avons même pas été éloigné de conclure que les Juifs de Marseille participaient au gouvernement de la cité, du moins dans la mesure où la masse du peuple était admise à exercer de bien fragiles droits politiques.

Cependant les répugnances que le moyen âge tout entier éprouva à l'égard des Juifs se manifestèrent aussi à Marseille, malgré la douceur et l'équité de la législation générale, qui tendait à faire des Juifs les égaux des autres habitants. Nous en avons la preuve dans certaines prescriptions des Statuts : elles restreignent la liberté que paraîtrait devoir assurer aux Juifs la qualité de

[1] Voir C. Arnaud, *loc. cit.*

[2] Il ne paraît pas que cette protection particulière accordée aux Juifs de Marseille par les Comtes de Provence ait été gratuite. En effet, Arnaud (*loc. cit.*, p. 14-15) parle d'une contribution levée sur la communauté juive de Marseille au profit des comtes de Provence. Cette contribution, qu'on appelait *talhia judeorum* ou *taille des Juifs*, s'élevait en 1303 à 300 livres, qui furent alors affectées à la construction du monastère de Sainte-Marie de Nazareth d'Aix. Elle aurait été ensuite réduite à 100 livres, pour être ramenée enfin à 200 livres, et paraît avoir été payée moitié à Pâques et moitié à la Toussaint. Comme le dit Arnaud, elle peut avoir été établie, ainsi que le furent la plupart des tailles au XIIIe et au XIVe siècle, pour racheter, ou plus exactement, pour abonner des droits perçus arbitrairement, qui avaient dégénéré souvent en intolérables exactions. Il est à remarquer, en terminant, que la Commune de Marseille n'avait établi aucune imposition spéciale sur les Juifs qui demeuraient sur son territoire, et à qui elle accordait cependant une protection tout aussi large et tout aussi efficace, sinon plus large et plus efficace, que celle qui leur était accordée par les Comtes de Provence.

citoyens et elles leur imposent des obligations odieuses qui ne concordent pas avec les privilèges dont on prenait tant de soin d'autre part à leur assurer la jouissance. Il est vrai que ces prescriptions sont maintes fois renouvelées, ce qui permet de supposer qu'elles tombaient en désuétude presque aussitôt après qu'elles avaient été promulguées. Ainsi, la pratique rendait aux Juifs la liberté que les rigueurs d'une législation, certainement inspirée par l'exaltation religieuse, prétendaient leur ravir.

Les Statuts imposaient aux Juifs de Marseille l'obligation de porter un signe distinctif, sous peine d'une amende de cinq sous au moins. Ce signe consistait en une large roue d'étoffe de couleur, qu'il fallait porter sur la poitrine et qui devait avoir la grandeur de la main. Les hommes y étaient tenus depuis l'âge de sept ans ; quant aux femmes juives mariées, il leur fallait aussi se distinguer des femmes chrétiennes au moyen d'un voile, qu'elles devaient porter sur la tête sous peine d'un même châtiment [1].

Mais les Juifs ne semblent pas avoir beaucoup redouté les effets de cette menace, du moins au XIVe siècle, car, à deux reprises une première fois en 1376, et une seconde fois en 1381, le Conseil eut à s'occuper des infractions commises à ce statut.

Une délibération du 8 avril 1376 enjoint au viguier de ne pas supporter qu'un seul Juif, fût-il médecin, circule dans la ville sans porter la grande roue rouge [2]. Il est évident, d'après cela, que les Juifs s'étaient soustraits à cette obligation. Les médecins juifs avaient dû jadis en être officiellement ou officieusement dispensés, puisque la délibération de 1376 spécifie qu'ils doivent être ramenés sous la loi commune. Mais une pareille décision ne paraît pas particulièrement rigoureuse ; on dirait que le Conseil s'est acquitté, en la prenant, d'une obligation à laquelle il n'a pu se soustraire et qu'il n'ajoute pas une grande importance à son exécution, puisqu'il ne prescrit aucune peine contre les contrevenants.

Nous en avons la preuve quasi-certaine dans la seconde délibération du 28 novembre 1381, beaucoup plus intéressante d'ailleurs

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 14. *De signo quod debent portare Judei* : « Statuimus quod omnes judei, a septem annis, supra portent in pectore unam rotam latam et magnam ad modum palme hominis, ita quod eam nullatenus cooperiant. Et similiter omnes judee maritate, undecumque sint, portent orales. Et si quis contra fecerit solvat proinde qualibet vice pro pena V sol. vel plus ad libitum rectoris. »

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1375-1376, f° 46 v°, délibération du 8 avril 1376. « ... Item placuit dicto Consilio reformare et reformando requirere dominum vicarium quod prohibi faciat et cum pena quod aliquis judeus non incedat per civitatem presentem nisi cum rota ordinata magna rubea, utrum sint ipsi judei medici vel non. »

par son dispositif que la précédente. Ce jour-là, le Conseil fut informé que les juges des Cours de Marseille, s'étant rendus « ad scolas judeorum », y ont trouvé réunis des Juifs et des Juives, contre qui ils ont ouvert une instruction, « quod rote ipse portabantur aut nimis basse aut nimis traverse a pectore ». Requis de prendre une décision à ce sujet, le Conseil ordonne au viguier de faire rayer des registres de la Cour où elle a été transcrite l'instruction faite contre ces Juifs, parce qu'il la considère comme portant atteinte à leur antique liberté. Et pour que, à l'avenir, ils ne soient plus victimes d'une semblable vexation, il est décidé que les Juifs porteront la roue rouge comme ils voudront, même « ab embellico sive emborigol », à condition toutefois qu'on puisse la voir. Quant aux Juives, elles porteront à leur gré, sur la tête, un voile de soie ou de lin[1].

Incontestablement, le Conseil n'a ajouté aucune importance au délit qui lui a été dénoncé : la plaisanterie qu'il se permet à la fin de sa délibération en fait foi. Le zèle des magistrats qui l'ont découvert lui a été insupportable : aussi leur inflige-t-il un blâme indirect en décidant que la procédure qu'ils ont ouverte contre les coupables sera nulle et non avenue. Après une semblable décision, les Juifs de Marseille pourront, à leur aise, porter ou ne pas porter le signe infamant : probablement, il ne sera jamais plus question au Conseil d'aviser aux moyens de les y contraindre et les registres des criées ne mentionneront plus de décisions à ce sujet.

D'autres prescriptions des Statuts aussi exclusives que celle qui contraignait les Juifs à porter un signe apparent pour se distinguer des Chrétiens, ne furent pas mieux observées quand les Chrétiens et les Juifs, ayant pendant de longues années vécu côte à côte, eurent appris à se mieux connaître et à s'estimer réciproquement.

Les historiens de Marseille, pour montrer qu'une séparation profonde exista toujours dans cette ville entre les Chrétiens et les Juifs, et que ceux-ci furent toujours placés vis-à-vis de ceux-là dans une situation inférieure et humiliée, ont toujours fait état d'un article des Statuts qui prescrivait que les Juifs ne pourraient jamais témoigner contre des Chrétiens, si leur témoignage était récusé[2]. Une semblable prescription était impossible à observer

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXVI.

[2] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, II, 9. *Qui non admittantur ad testimontium* : « Constituimus ut nullus hereticus manifestus contra fidelem volentem vel invitum, vel paganus aut sarracenus vel judeus contra christianum, invito eo scilicet fideli vel christiano, in testimonium admittantur. Judeus vero contra judeum et paganum vel sarracenum et e converso ad invicem sive inter se admittantur. »

puisque, dans la pratique journalière du commerce, Juifs et Chrétiens vivaient dans un contact incessant qui pouvait rendre précieux en certaines occasions le témoignage d'un Juif contre un Chrétien ou réciproquement. Aussi relevons-nous dans le Registre des Judicatures, à la date du 6 septembre 1421, la mention d'un Juif, Mancipet Maurel, exerçant la profession de courtier, appelé en témoignage dans un procès entre dame Alaiete, veuve de maître Audivet, et les associés de la *Grande Boutique* de draperie, Antoine Malet, Bertrand de Roquefort et Guillaume Lourde. Mancipet Maurel a été assigné au nom d'un des trois associés, Bertrand de Roquefort, et, en comparaissant, il a prêté le serment « more judaico [1] ».

On croirait que, à certains moments, les Marseillais aient voulu effacer toutes les distinctions que la religion, ou plus exactement peut-être, l'influence de l'Eglise, avait fait maintenir entre les Chrétiens et les Juifs. Un autre chapitre des Statuts interdisait aux Juifs de travailler les dimanches et les jours de fêtes chrétiennes [2]. Cette prescription avait dû, comme les précédentes, tomber en désuétude puisque, à maintes reprises, le Conseil avait été amené à la renouveler, soit sur l'initiative spontanée de ses membres, soit à l'instigation des gens d'Eglise, ainsi que le rapporte Ruffi [3]. Une criée de 1340 avait même ordonné qu'une amende de vingt sols serait appliquée aux contrevenants, que le travail interdit soit accompli en public ou dans leurs maisons, et que les portes de ces maisons soient ouvertes ou fermées [4]. C'était

[1] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Judicatures*, 6 septembre, 1421 ; notaire : Marquis Raynaud : « Mancipetus Maurelli, judeus, corraterius dicte civitatis Massilie, testis pro parte Antonii Maleti, Bertrandus de Roqueforti et Guil. Lurdi, consociorum... juravit ad sanctam legem Moysi, scripturis hebraicis corporaliter manu tactis... » Nous n'avons eu entre les mains qu'un très petit nombre de registres des judicatures ; aussi ne pouvons-nous invoquer qu'un seul document pour établir que la prescription des statuts écartant le témoignage des Juifs contre les Chrétiens était tombée en désuétude au XIVe et au XVe siècle. Nous croyons, malgré cela, que notre opinion n'est pas établie à la légère et nous faisons reposer notre conviction, d'un côté, sur l'impression générale que nous a laissée l'étude des documents dont nous exposons ici les résultats, et, d'un autre côté, sur l'impossibilité où se serait trouvée, à notre sens, la juridiction commerciale pour statuer dans les différends où étaient engagés des Chrétiens et des Juifs et qui devaient être nombreux, si nous nous reportons à la multiplicité des opérations commerciales qui avaient lieu entre Marseillais des deux religions. Voir aussi sur cette question notre développement sur la Boucherie, *in fine*.

[2] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 8, *Ne Judei operentur diebus prohibitis* : « Statuimus ut curia teneatur prohibere judeis ne operentur aliquid vel in operto diebus dominicis vel aliis festis solempnibus que a christianis observantur vel coluntur. Et si contra fecerint puniantur inde arbitrio curie. »

[3] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308.

[4] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Délibérations*, 1339-1340, f° 191 v° : « Que negum Jusieu in Jusieva, stant ou habitant en la cieutat de Masselha ho en son des-

évidemment là une prohibition d'autant plus insupportable qu'elle contraignait les Juifs, naturellement soucieux d'observer les prescriptions de leur propre religion, à ne plus travailler que cinq jours par semaine, puisqu'il leur fallait chômer successivement le samedi et le dimanche. Aussi devaient-ils attendre l'occasion qui leur permettrait de se soustraire à une obligation aussi onéreuse.

Cette occasion se présenta quand l'un d'entre eux, Bonjuzas Bondavin, disposa d'un crédit suffisant à la cour de la reine Marie. Ils en profitèrent heureusement et la Reine consentit à lever cette interdiction dans son ordonnance du 23 janvier 1387, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler[1]. Il fut donc ordonné que, à l'avenir, les différents officiers royaux résidant à Marseille ne pourraient pénétrer, les jours des fêtes chrétiennes, dans les maisons des Juifs qui recevaient expressément la permission de se livrer chez eux à leurs occupations domestiques. Ce n'était sans doute pas la liberté complète de travailler ou de ne pas travailler, en particulier ou en public, que désiraient probablement les Juifs : c'était, en tout cas, la reconnaissance du droit de ne pas agir comme les Chrétiens et surtout de ne pas être soumis aux prescriptions d'une religion dont ils se refusaient à reconnaître les dogmes.

Malgré tout, cependant, les Chrétiens n'entendaient en aucune façon se mêler aux Juifs, vivre de leur vie matérielle, et la répulsion que l'Eglise avait eu l'habileté de faire naître se manifestait par toute une série de prescriptions dont nous allons maintenant étudier les dispositions.

Ces prescriptions semblent toutes se rattacher à un même état d'esprit, celui qui cherchait à faire aux Juifs des conditions d'existence différentes de celles qui étaient faites aux Chrétiens. Ainsi un Statut interdisait à tout propriétaire d'étuves ou de bains d'y recevoir les Juifs et les Juives plus d'une fois par semaine[2]. En

treg, no obri non deia obrar en son hostal ni en autres luecx, a pales ho a rescos, portas ubertas ho serradas, a jorn ho a jorns de dimenegue, ni a jorns de les Quatre Maire de Dieu que son cascun an, ni lo jorn de Calenas, ni de Pascas, ni de Pandecosta, ni de Sant-Johan, ni de Totz-Sans, sotz pena de XX sols per cascun et per cascuna ves ; e qui ho accusara n'aura la mitat. »

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° II.

[2] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, V, 13. *De prohibitione facta judeis et meretricibus ut sint in stuphis prohibiti.* Constituimus inviolabiliter observandum ne aliquis a modo tenens stuphas vel balnea recipiat in dictis stuphis vel balneis ad balneandum vel stuphandum judeum vel judeam nisi tantum una die singulis septimanis, scilicet die veneris, nec similiter recipiat meretricem publicam seu mancipam nisi duntaxat una die, videlicet in singulis septimanis die lune, et si quis contra hec fecerit det pro banno communi LX sol. et plus arbitrio rectoris. Statuentes similiter ne predicti judei nec judee nec meretrices dicte ullo temerario ausu intrent stuphas sen balnea nisi in diebus supra concessis. Et quicumque ex eis contra fecerit puniatur inde arbitrio rectoris vel consulum.

cela, les Juifs étaient assimilés aux courtisanes et aux esclaves, à qui l'accès des bains n'était également permis qu'une fois par semaine. Le vendredi était le jour réservé aux Juifs et aux Juives, à qui il était interdit, sous la menace d'un châtiment laissé à l'arbitraire des magistrats, de chercher à pénétrer un autre jour dans les établissements de ce genre.

C'est une prohibition de même ordre que celle qui limite à quatre le nombre des Juifs qui pourront s'embarquer ensemble sur un même navire. Encore ne pourront-ils pas prétendre faire tous les voyages, celui d'Alexandrie leur étant interdit pour une raison qui nous échappe. Une fois embarqués, d'ailleurs, les Juifs étaient soumis à un régime que le même chapitre des Statuts détermine : il leur faut être munis d'armes et d'une armure ; — cette prescription s'applique aussi aux voyageurs chrétiens, — probablement pour être à même de combattre en cas d'attaque de la part des pirates, musulmans ou autres, dont les barques sillonnaient aussi la Méditerranée. De plus, le Juif passager sur un navire doit s'abstenir de manger de la viande le jour où les passagers chrétiens s'en abstiendront [1].

Les Juifs étaient enfin obligés de résider dans un quartier d'où il leur était interdit de sortir. Il est vrai que les Statuts sont muets sur cette obligation et que, bien que nous sachions par de nombreux documents qu'il existait à Marseille une Juiverie, les Juifs ne paraissent pas avoir été rigoureusement contraints d'y habiter. Les actes officiels, parvenus entre nos mains, mentionnent une seule prescription à ce sujet, et encore il apparaît clairement qu'elle a été dictée par l'Eglise aux magistrats municipaux. C'est une criée du 10 mars 1320 enjoignant à tout Juif ou Juive, habitant hors de la Juiverie, d'avoir à réintégrer leur quartier dans un délai de dix jours, sous peine d'une amende de dix livres [2]. Ruffi dit que cette mesure fut prise sur la demande du père Michel le Moine, Inquisiteur apostolique de la foi, pour empêcher que par

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, IV, 22. *De judeis, quot debeant vehi in singulis navibus.* Statuimus quod usque ad quatuor judeos tantum ad plus et non ultra possint. Et debeant navigare mercando seu aliter in qualibet seu una nave Massilie in quolibet viagio ubicumque eat vel undecumque veniat navis illa excepto viagio Alexandrie in quo ire non possint nec debeant ; et unus quisque dictorum judeorum habeant semper et portent secum unam garnizonem ferream in eundo et redeundo in viagio, et quod dicti debeant tunc cessare et cessent in nave dicta qua ibunt a carnibus manducandis in quibus Christiani cessabunt inde... »

[2] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Délibérations*, 1319-1320, f° 163. Criée du 10 mars 1320 : Mandamentum... Que Negun Juszieu ne Juszieva non auszet estar en negun luec fora Juszateria ayci com acoustumat es e aquo en pena de X libras ; e que tot Juszieu e Juszieva que estat fora de la Juszateria sia tornat en la Juszateria per entar denfra X jors sot aquella mesma pena. — Voir Ruffi, *loc. cit.*

leur voisinage immédiat, ils ne corrompent les Chrétiens « par leurs mauvaises mœurs ». Mais, dès le lendemain, une première dérogation était apportée à cette mesure sur la prière de Michel le Moine lui-même. Le 11 mars, en effet, le Juif Habram de Narbonne était autorisé à demeurer, comme il en avait l'habitude, « prope fontem judaycam », et à faire son commerce, comme il le faisait depuis longtemps, « prope Jusateriam »[1]. A coup sûr, puisque celui qui avait provoqué la mesure en suspendait lui-même les effets dès le lendemain en faveur d'un Juif, il n'y a pas de doute que les magistrats municipaux à leur tour n'aient usé d'indulgence à l'égard de l'ensemble des membres de la Communauté et ne les aient laissés à leur gré habiter dans les autres quartiers de la ville.

Ils pouvaient, d'ailleurs, être propriétaires ou locataires de biens dans toute l'étendue de la ville et de son terroir. Les registres des notaires en font foi et nous en pourrions citer quelques exemples. Mais la plupart de ces biens paraissent consister en terres plutôt qu'en maisons[2].

Cependant, les Juifs devaient trouver plus commode d'habiter tous dans un même quartier : ils pouvaient ainsi notamment suivre plus aisément les prescriptions très étroites de leur religion. Et, en effet, les différents actes de propriété concernant les Juifs qui nous sont parvenus s'appliquent à des biens situés dans le quartier de la Juiverie en plus grand nombre que ceux qui s'appliquent à des biens situés dans les autres quartiers de la ville.

[1] Arch. mun. de Marseille. *Reg. des Délibérations*, 1319-1320, f° 163. Conseil du 11 mars 1320 : « Religiosus vir dominus frater Michael, Inquisitor heretisse pravitatis, requisivit dictos dominos Vicarium et Judicem ut Habram de Narbona, judeum, qui a longo tempore morari consueverit prope fontem Judaycam et mercari ibidem prope Jusateriam, morari sustineant et patiantur ibidem, non obstante preconisatione suprascripta, ut sit et esse debeat a dicta preconisatione et pena in ea contenta exemptus maxime cum in ejus mora... »

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Registres des Judicatures*, notaire Pierre Elziar, 1316, 6 des Ides de mai : Testament d'Abraham de Draguignan, Juif, fils de feu Bonizac : il laisse à Abramet, son petit-fils, fils de Bondavin de Draguignan, son fils, une vigne franche et libre, située « *in loco qui dicitur Rocha Ancha* ». — *Registre des Censes de Bernard Garnier*, 1315, novembre : le médecin juif Vitalis possédait un casal à Roquebarbe. — Même Reg., 1316, 8 Kal. de juin : Isaac Mayrane possédait une terre à Aygues-Bonnes (quartier de la Rose), sous la seigneurie dudit Garnier. — Même Reg., 27 nov. 1320 : le même Isaac Mayrane reconnaît tenir sous la seigneurie du même Bernard Garnier un casal situé « ad scallonum de Rochabarbola ». — Même Reg., 24 décembre 1334 : Vinon Cordier reconnaît tenir dans les mêmes conditions que le précédent une maison située à Roquebarbe. — Même Reg., 9 janvier 1334 (v. s.), même reconnaissance de David Crescas pour une maison située au même endroit. — Même Reg., 27 mars 1338 : Mossé de Valta reconnaît devoir au même six palmes et demie pour une maison sise rue des Olliers. — Même Reg., 27 juillet 1338 : Le juif Crescas Pesat, procureur de Bondavin de Draguignan, reconnaît tenir sous la seigneurie du même Bernard Garnier une maison située rue des Olliers. — Même Reg., Mossé Maurel reconnaît tenir dans les mêmes conditions une maison située à Roquebarbe.

Octave Teissier, qui a essayé, dans ses études sur *Marseille au Moyen Age,* de fixer la topographie de l'ancienne ville, s'exprime ainsi à propos de la Juiverie[1] : « Le quartier qui fut occupé par les Juifs pendant le Moyen Age a été profondément bouleversé. Il était limité par la Grande-Rue, — de la Croix-d'Or à la rue Saint-Victoret, — par la rue du Grand-Puits[2], les rues Saint-Martin et Sainte-Marthe, et une ligne venant aboutir à la rue actuelle du Chevalier-Rose. Le couvent et l'église des Prêcheurs n'existaient pas, et le monastère des religieuses de Sion, l'hôpital de Saint-Jacques de Galice, l'église de Saint-Martin, qui longeaient ce quartier et où se trouvait la Porte de la Juiverie, ont été successivement démolis[3]. »

Le quartier de la Juiverie avec sa rue principale,qu'on appelait la *Carreria Jusatarie* et peut-être aussi la *Carreria Judeorum*, avec ses traverses et ses ruelles[4], formait une sorte d'île qu'on désignait sous le nom d'*Insula Juzatarie* et qui occupait une étendue assez considérable. Il faut bien d'ailleurs qu'il en ait été ainsi pour qu'il ait été possible, en 1357, de loger dans la seule Juiverie tous les habitants des bourgs du terroir de Marseille venus se réfugier dans la ville, comme nous l'avons déjà dit, pour échapper au danger que leur faisait courir l'approche de l'ennemi. Le 23 septembre 1357, le Conseil décide, à cette occasion, sur le rapport de Commissaires nommés spécialement à cet effet, qu'une

[1] Octave Teissier, *Marseille au moyen âge*, p. 152.

[2] On l'appelait *Carreria Fontis Judaice*. Voir Oct. Teissier, *loc. cit.*, p. 139.

[3] La plupart de ces rues ont disparu pour faire place à la rue Colbert. — Remarquons que ces indications de Teissier s'appliquent à la Juiverie du XIVe et du XVe siècles. Auparavant, en effet, et tant que Marseille se trouva divisée en plusieurs villes, il y eut plusieurs juiveries, notamment la juiverie de la ville supérieure et la juiverie de la ville inférieure. C'est cette transformation qu'accuse Fabre (*Anciennes rues de Marseille*), sans paraître d'ailleurs s'en rendre compte. Il rapporte (p. 102), d'après la relation de Benjamin de Tudèle, que, en 1160, la communauté juive de Marseille comptait 300 membres, répartis entre « deux synagogues, situées au bord de la mer, l'une dans la ville haute et l'autre dans la ville basse ». Il dit aussi (p. 109) que, au XIVe siècle, ces deux synagogues « avaient changé de situation. La principale était placée entre l'église Saint-Martin et celle des Prêcheurs; l'autre un peu au delà de cette dernière église » ; ce renseignement provenant de Ruffi. Il est donc évident que, après 1348, époque à laquelle les trois villes furent réunies en une seule, les deux juiveries de la ville supérieure et de la ville inférieure se confondirent en une seule, qui fut située comme le rapporte Teissier. Malheureusement, les documents que nous possédons ne nous permettent pas de déterminer quelle était la position de ces deux quartiers.

[4] Teissier cite comme dépendant du quartier de la Juiverie plusieurs rues ou ruelles, notamment la *Transversia Cancel*, la *Carreria Fetida* ou *Carreria Fetida Jusatarie*, la *Carreria Ferroul*, nom vulgaire de la *Carreria Judeorum*, la *Carreria de Grollaria* et la *Carreria del Lauset*. Les actes qui mentionnent ces rues sont relatifs à des maisons appartenant à des chrétiens et confrontant à d'autres maisons qui appartiennent à des Juifs, ou bien ces actes se rapportent à des immeubles vendus ou achetés par des Juifs.

barrière sera faite qui enceindra la partie de la Juiverie affectée au logement des fugitifs : la seule énumération des points par où devra passer cette barrière donne l'impression de la grandeur du quartier. Ce qui permet encore de conclure à l'étendue de la Juiverie et, par conséquent, au nombre des Juifs qui la peuplent, c'est que le Conseil doit répartir entre les trois sixains de la Draperie, de Sainte-Marie des Accoules et de Saint-Jean, les Juifs dépossédés momentanément de leurs maisons par la décision qui assigne la Juiverie comme domicile aux réfugiés [1].

Les Juifs avaient réuni dans leur quartier les différents édifices qui leur étaient nécessaires pour la célébration de leur culte et pour les différents besoins de leur vie en commun. Ils y avaient deux synagogues, désignées par les documents sous le nom de *Scolae*. L'une était la *Scola major :* elle était située entre l'église Saint-Martin et l'église des Prêcheurs ; l'autre était la *Scola minor* et elle se trouvait placée un peu au delà de l'église des Prêcheurs. C'est peut-être pour obtenir la permission d'élever et d'entretenir ces deux synagogues sur le territoire de Saint-Martin que la Communauté payait au prieur de cette église la redevance annuelle dont parle Ruffi, mais dont il ne nous a pas été possible de vérifier l'existence. Il paraît, cependant, que les Juifs avaient une troisième synagogue, placée dans un quartier tout différent, celui de l'Evêché et de l'église de la Major. Nous lisons, en effet, dans le registre des Censes des frères Antoine et Ludovic Dieudé, fils et héritiers de Pierre Dieudé, chevalier, à la date du 18 mai 1386 [2] : « Dulcieta Faracio, uxor Jacobi Faracio... recognovit se tenere et possidere velle ortum... confrontatum cum Carreria Sancti Cannati [3], in quo est quoddam moririus et cum carreria que tendit versus episcopatum et versus portale vocato (?) Joh. de Massilie et ante menia curie episcopalis et *ante synagoga Judeorum*, carreria in medio... » Ne serait-ce pas là la synagogue de la Juiverie de la ville supérieure qui aurait subsisté lorsque les Juifs de la ville supérieure se furent réunis à leurs coreligionnaires de la ville inférieure après le changement de 1348 ? L'évêque de Marseille n'aurait-il pas voulu la conserver pour continuer à exercer son contrôle sur les Juifs de Marseille, qui lui échappaient en passant sous l'autorité des magistrats municipaux ? Il nous paraît difficile, vu l'absence de documents, de répondre à ces questions. Nous pouvons cependant conclure de l'existence de cette syna-

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXVII.

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Registre des Censes* des frères Antoine et Ludovic Dieudé, tome II, f° 23.

[3] Oct. Teissier, *loc. cit.*, p. 155.

gogue en dehors de la Juiverie que les prescriptions qui ordonnaient aux Juifs de ne pas sortir du quartier particulier où on les reléguait étaient loin d'être rigoureuses, puisque l'un de leurs principaux lieux de réunion était hors de ce quartier.

Les Juifs avaient aussi un hôpital et des aumôneries. Leur hôpital était situé dans le voisinage de la grande synagogue : il est cité dans un acte de 1426 provenant du protocole du notaire G. Gilly [1]. Quant aux aumôneries, leur existence est attestée par Ruffi, qui dit qu'elles étaient administrées par des Recteurs ou *Probi Elemosyna Piscatorum* et qui mentionne un testament fait par le Juif Bonias Salemas. L'une de ces aumôneries s'appelait *Saraca;* le testateur lui lègue annuellement et à perpétuité quatre mesures de vin pur ; l'autre s'appelait *Mahor* (luminaire) : elle reçoit une mesure d'huile, qui doit lui être distribuée tous les ans la veille du jeûne de Kippour.

Les Juifs avaient enfin dans la Juiverie un bain de femmes : le 15 décembre 1490, les syndics de la Communauté, Isaac Orgier, Josse de Salon, Samuel Abraham et Crescas Botarelli, arrentent à René d'Orgon, marchand de Pertuis, une maison située dans la Juiverie et appelée : « *Lo Banhador de las Fennas*, et in ebraico nominatum *micve* [2] ».

La Juiverie contenait aussi un marché, dont l'existence a d'ailleurs été contestée par Fabre, du moins en tant que ce marché aurait été situé dans la Juiverie même. Il dit, en effet, que ce marché aurait été situé à la place de Lauret [3] ; mais Teissier fait remarquer, avec raison, que Fabre a dû confondre la *place de Lauret*, qui était en dehors de la Juiverie, avec la *rue de Lauset*, qui était située dans ce dernier quartier [4]. Il est incontestable, en effet, qu'il y eut un marché dans la Juiverie, ou tout au moins une boucherie. *Lo masel de los Jusieus* (le marché des Juifs) est mentionné dans un acte du notaire Barnabé Cépède de 1490 [5] ; une criée du 7 avril 1331 parle des bouchers « que venda carn en la

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 307-308. — Voici le texte du testament, tel que le transcrit Ruffi. « Bonias Salemas lego Elemosinæ Judeorum quæ vocatur *Saraca*, annis singulis et perpetuis temporibus, quatuor metretas vini puri ; item lego Elemosinæ Judeorum quæ vocatur *Mahor* unum escandalum olei annis singulis distribuendum, in qualibet vigilia magni Jejunii judeorum quem vocatur *Jomquinpurim*, proprie vocatur *Jomhakepurim*, id est dies expiationis et reconciliationis universæ, quæ celebratur die decima mensis Tirsi, id est septembris, qui primus est Hebræorum. »

[2] Cité par Teissier, *loc. cit.*, p. 155, d'après le *Protocole* du notaire Barnabé Cépède.

[3] Voir Aug. Fabre, *Anciennes rues de Marseille*, p. 107.

[4] Oct. Teissier, *loc. cit.*, p. 154, note 3.

[5] Cité par Teissier, *loc. cit.*, p. 154.

Jusataria » ; enfin, une autre criée du 22 décembre 1367 parle de « los mazels de la Jusataria ». Ce marché était surtout, semble-t-il, un marché de viandes; du moins, tout ce que nous en savons ne s'applique guère qu'aux bouchers.

Le commerce de la viande juive était assez sévèrement réglementé, comme paraît avoir été aussi réglementé le commerce de la boucherie en général. Tout d'abord, on voit dans ces règlements la préoccupation d'empêcher le mélange de la viande destinée aux Chrétiens et de la viande tuée selon la loi juive. Aucun boucher ne pouvait vendre, en effet, dans la ville, sur le marché public ou en dehors du marché, de la viande juive, pas plus qu'il ne pouvait vendre d'autres espèces de viandes jugées malsaines qui sont énumérées dans un statut *de Macellariis*[1].

Mais ces dernières prescriptions sont surtout des prescriptions d'hygiène que prenait le Conseil poussé par un égal souci de la santé de ses concitoyens juifs ou chrétiens. En effet, quelques criées imposent aux bouchers juifs des prescriptions analogues. Le 26 avril 1323, défense est faite aux bouchers juifs ou à tout marchand de viande juive de vendre une viande qui aura passé trois jours, ou de vendre aux Juifs du porc pour du mouton, sous peine d'une amende de vingt sous et de la perte de la viande[2]. La même prescription est faite, à peu près dans les mêmes termes, par une autre criée du 7 avril 1331[3]. Ainsi paraît s'affirmer le souci du corps municipal d'accorder aux Juifs comme aux Chrétiens la même protection contre les surprises des marchands malhonnêtes.

C'est le même souci qui a dicté la délibération du 6 décembre 1365, plus intéressante d'ailleurs que les deux criées que nous venons d'analyser. Ce jour-là, le Conseil entendit l'exposé fait par l'un des syndics, Gille Boniface, qui dénonça un accord frauduleux passé entre des bouchers chrétiens et des bouchers juifs,

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Livre des Statuts*, II, 33. *De Macellariis*. Constituimus ut nullus macellarius vendat in Massilia scienter carnes urcinias vel caprinas aut *carnes judeas*, vel carnes de moria nec carnes leprosas vel carnes infirmas infra macellum cuicumque nec carnes fede vel arietis pro multone nec carnes scofre pro carnibus porci infra macellum vel extra alicubi in Massilia.

[2] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1322-1323, f° 116 v°. Criée du 26 avril 1323. Que negun Juszieu mazellier o autra persona, que venda carn juzayca en la ciutat de Masselha, non venda neguna carn juzayca posque auria passat III jorns, et que negun non venda a alcun Juszieu feda per mouton, ez aquo sotz pena de XX sols e de perdre la carn, e qui o accusara naura la mitat.

[3] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1331-1332, f° 124. Criée du 7 avril 1331. « Que negun Mashelier ne autra persona que venda carn en la Jusataria non deia vendre carn d'anhel ni de cabrit d'un jorn tro a l'autre, ni carn de feda ni de mouton mas tres jours, en pena de XX sols e de perdre las carns, et qui o acuszara aura la mitat de las carns. »

grâce auquel les premiers vendent à leurs clients chrétiens des viandes qui, pour diverses causes, ne peuvent pas être vendues au marché de la Juiverie. Il arrive même que des bouchers juifs reçoivent de bouchers chrétiens, qui les y engagent d'ailleurs « quodam latente compulsione et minis », des viandes qu'ils ne devraient pas vendre à des Juifs. Le Conseil prend acte de la communication et il ordonne au viguier de publier une ordonnance qui interdira un semblable trafic, en menaçant tous ceux qui continueraient cependant à s'y livrer d'un très sévère châtiment[1].

Probablement, les bouchers tant juifs que chrétiens de Marseille ne trouvaient pas leur compte à observer de si rigoureuses prescriptions et il devait se faire sur les marchés un mélange fréquent de viandes juives et de viandes chrétiennes, puisque, le 22 décembre 1367, le viguier Giraud Adhémar crut nécessaire de promulguer une longue ordonnance, qui précisait les devoirs réciproques des bouchers juifs et des bouchers chrétiens et qui nous montre en même temps, une fois de plus, combien étaient factices ces divisions tranchées que la coutume, inspirée par les lois de l'Eglise, essayait de maintenir entre les Juifs et les Chrétiens[2].

Les bouchers chrétiens recevaient désormais le droit de tuer des viandes de tout genre et de les exposer sur le marché juif à condition de les soumettre, avant de les mettre en vente, à l'examen de deux Commissaires, Montolieu de Montolieu et Pierre Ricard le jeune. La viande reconnue pour être « de loi » pourra être vendue dans la Juiverie et non ailleurs, sous peine d'une amende de cent livres pour chaque contravention et de la confiscation de la viande. Au contraire, la viande qui ne sera pas reconnue comme étant « de loi » devra être incontinent, et par les soins du boucher, portée au marché du Portail du Lauret, où elle sera mise en vente, sans qu'elle puisse être vendue sur d'autres points de la ville. Toute contravention à cette prescription sera également punie d'une amende de cent livres et de la confiscation de la viande objet du délit.

La même peine devait être appliquée à tout boucher juif qui aurait vendu de la viande de loi ailleurs qu'en la Juiverie. Si les bouchers juifs avaient entre leurs mains de la viande qui ne serait pas de loi, ils devaient, incontinent et sous la même peine, la faire porter au Portail du Lauret, où elle serait mise en vente. Le soin

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXVIII.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXIX.

de veiller à l'exécution de cette ordonnance était confié aux bouchers chrétiens, d'une part, et aux syndics de la Communauté juive de l'autre : ils étaient tenus les uns et les autres de notifier à la Cour royale les contraventions qui pourraient être commises, les premiers toutes les fois que des bouchers juifs s'en rendraient coupables, et les seconds, quand des bouchers chrétiens commettraient le délit.

Ainsi le viguier ne faisait aucune différence entre les bouchers juifs et les bouchers chrétiens, et certainement il n'était en cela que l'interprète de la volonté du Corps de ville. Celui-ci ne voyait donc aucun empêchement à ce que des Chrétiens vendissent à des Juifs de la viande tuée selon les prescriptions de la loi juive; en revanche, il ne voyait pas davantage de difficultés à autoriser des Juifs à vendre à des Chrétiens une viande qui aurait été reconnue comme n'étant pas de la viande juive. Ainsi, bouchers juifs et bouchers chrétiens pouvaient librement aller et venir d'une boucherie à l'autre et les règlements municipaux les astreignaient aux mêmes obligations. Bien plus, et cela présente un intérêt plus général, le viguier, interprète du Corps de ville, plaçait également les Chrétiens sous la surveillance des Juifs et les Juifs sous celle des Chrétiens, sans avoir l'air de se souvenir qu'un article des Statuts proscrivait le témoignage du Juif contre le Chrétien quand celui-ci le récusait [1].

Tout semblait donc devoir atténuer les distinctions que la religion créait entre le Juif et le Chrétien, et les prescriptions des Statuts de Marseille paraissent être tombées le plus souvent en désuétude. Certaines ne sont plus appliquées, telle celle qui interdit au Juif de témoigner en justice contre un Chrétien. D'autres sont maintenues en principe, mais l'obligation où se trouve le Conseil de les renouveler assez fréquemment montre que, dans la pratique, on négligeait aussi de les observer. L'Eglise seule ne se départait pas de ses rigueurs vis-à-vis des Juifs : la Synagogue devait, si nous en croyons Ruffi, envoyer à la Major, pour assister aux vêpres les dimanches et jours de fêtes chrétiennes, un Juif qui avait sa place dans le chœur à côté du sacristain et qui payait une redevance annuelle de cinq sous [2]. C'était peut-être là la seule contrainte qui était faite à Marseille à la conscience des Juifs. A cette époque, où la foi religieuse était si profondément ancrée dans le cœur des hommes, quelle que fût la nature de leurs croyances, cette obligation aurait été importante, voire même quelque peu

[1] Voir plus haut ce que nous disons de l'admission du témoignage des Juifs en justice contre les Chrétiens.

[2] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 309.

odieuse. Nous ferons remarquer cependant que Ruffi ne donne pas l'origine de son information, qui serait, si elle était exacte, en contradiction avec tout ce que nous savons de la condition des Juifs à Marseille, à moins que cette obligation n'ait été imposée aux Juifs de la ville épiscopale et avant 1257.

III

Placés sous la protection des Statuts de la ville, qui les assimilaient aux autres citoyens, soumis à des obligations qui, nous l'avons vu, étaient loin d'être nombreuses et étroites et qu'on laissait souvent tomber en désuétude, les Juifs ne pouvaient pas ne pas vivre heureux à Marseille. Ils ne pouvaient pas non plus ne pas s'y trouver en grand nombre. Les dimensions du quartier de la Juiverie nous autorisent à affirmer l'exactitude de notre hypothèse, en même temps que l'existence de deux et peut-être de trois synagogues. Malheureusement, aucune donnée statistique ne nous permet d'indiquer par des chiffres à combien s'éleva, à différents moments du XIIIe, du XIVe et du XVe siècles, le chiffre de la population juive de Marseille [1].

Nous savons seulement par des documents assez nombreux de nature diverse que les Juifs se livraient à Marseille à de multiples occupations, dont l'usure ne paraît pas avoir été la plus importante.

Et d'abord, un certain nombre des Juifs paraissent s'être tenus à l'écart des opérations commerciales : ce sont ceux qui exerçaient la médecine. Un érudit marseillais, le docteur Barthélemy, a dressé une liste des médecins juifs qui vivaient à Marseille au XIIIe, au XIVe et au XVe siècle [2]. Cette liste est complète, et les

[1] La seule donnée numérique certaine dont nous puissions nous servir nous est fournie par les listes dressées par le viguier des courtiers qui ont prêté entre ses mains le serment prescrit par les statuts. — Voir *Pièces justificatives*, nos III, IV et V. — D'après ces listes, nous constatons qu'il y avait, au mois de février 1351, quatre-vingt-deux Juifs ou Juives exerçant la profession de courtier. La liste de 1366 est incomplète, par suite du mauvais état dans lequel se trouve le registre où elle a été transcrite : nous y avons cependant relevé trente-huit noms de Juifs et de Juives. Enfin, la liste dressée le 23 décembre 1367 renferme soixante-seize noms. De ce que tous les Juifs n'étaient pas courtiers, mais exerçaient diverses autres professions, nous pouvons conclure que la Communauté était nombreuse et que le chiffre de ses membres était probablement supérieur à celui de trois cents que Fabre a adopté d'après la relation de Benjamin de Tudèle.

[2] Dr L. Barthélemy, *Les Médecins à Marseille avant et pendant le moyen âge*, Marseille, 1883. — La liste des médecins juifs qui exerçaient à Marseille au XIVe et au XVe siècle et que le docteur Barthélemy a donnée en appendice, a été reproduite dans la *Revue des Études juives*, VIII, p. 203.

noms que nous avons trouvés aux Archives municipales s'y trouvent, à part de rares exceptions [1], avec nombre d'autres que le docteur Barthélemy a eu la bonne fortune de trouver dans des documents provenant des Archives des notaires, où il ne nous a pas été donné de poursuivre nos recherches. Il n'y aurait peut-être pas lieu de revenir sur les indications qui sont contenues dans la brochure du docteur Barthélemy, si les textes que nous nous proposons d'employer ne nous apportaient sur certains points des notions plus précises que celles qu'elle nous fournit et si certaines de ses conclusions ne nous paraissaient mériter d'être discutées.

Nous constaterons que les médecins juifs se trouvaient à Marseille dans une situation singulièrement privilégiée, puisqu'on les y tolérait et qu'on les chargeait même parfois de remplir des emplois municipaux, alors que, dans le reste du Comté de Provence, ils étaient exposés au bon plaisir du Comte ou de ses conseillers, qui leur permettaient ou leur interdisaient à leur gré d'exercer leur profession. Arnaud [2] cite une Constitution du 6 mai 1306 interdisant d'appeler auprès d'un malade un médecin juif, défendant au sénéchal et autres officiers royaux de délivrer la licence à un Juif, ordonnant de révoquer cette licence au cas où elle aurait été déjà accordée, prononçant contre le Juif qui contreviendrait à ces prescriptions une amende de dix livres, le menaçant d'un châtiment corporel au cas où il essaierait de se soustraire à cette peine pécuniaire. Sans doute, on peut opposer à cette décision quasi-draconienne d'autres décisions plus douces et plus bienveillantes prises par les Comtes de Provence en faveur des Juifs, et l'on cite volontiers le médecin juif Bendich-Hahim, qui, en 1370, fut au service de la reine Jeanne. Cependant, à Marseille, il semble qu'il y ait eu sans interruption une même pratique à l'égard des médecins juifs, qui y ont librement exercé leur art et ont même joui de privilèges supérieurs à ceux dont jouissaient le reste de leurs coreligionnaires.

[1] Aux deux médecins juifs que Barthélemy cite comme ayant vécu à Marseille au XIIIe siècle il convient d'ajouter Dieulosal, à qui Guillaume Roubaud, travailleur de terre, reconnaît devoir 4 livres 10 sous par un acte du 3 des Ides de février 1254 (Arch. mun., *Reg. de Guill. Faraud*, notaire). — Aux médecins du XIVe siècle cités par Barthélemy ajoutons « Magister Abraham de Posqueriis » (*Cart. d'Augier Aycard*, notaire, 14 décembre 1304); — Vitalis de Nîmes (*Cart. de Barthélemy de Salinis*, not., 17 août 1318), que l'on peut peut-être identifier avec Vitalis Abraham (1320-1349) cité par Barthélemy; — maître Maurel (*Reg. du Palais*, Raym. Rogier, not. Pridie Kal. Julii, 1310); — maître Habram (*Cart. de Bernard Blancard*, not., 12 juillet 1333); — maître Salomon Mossé (1369). — Au XVe siècle, un seul nom est à ajouter : c'est celui de maître Vitalis, 1476.

[2] C. Arnaud, *loc. cit.*, p. 37.

Ce traitement de faveur était dû au besoin dans lequel se trouvait la ville, par suite de fréquentes épidémies de peste, de recourir à leurs services, car les médecins chrétiens étaient plutôt peu nombreux. De préférence, en effet, en cas d'épidémie et lorsqu'il s'agissait d'investir un médecin de la charge de médecin de la ville, on s'adressait à des Chrétiens, et ce n'est que lorsqu'on n'en trouvait pas qu'on désignait un Juif. C'est d'ailleurs ce qu'établit une délibération du Conseil général du 16 août 1368 : « Quia humana corpora non possunt sine medicorum consilio salubriter gubernari, ideo placuit dicto Consilio reformare quod omnibus modis et viis quibus melius fieri potuerit provideatur quod magister Petrus Gilaberti, phisicus de Massilia, habitator Grassis, seu, in ejus deffectu, alius sufficiens et ydoneus Christianus sive Judeus retineatur ad gagia civitatis [1]. »

Nous aurons l'occasion de voir plus loin que, cette année-là, un Juif fut choisi à défaut de Chrétien. Mais ce ne fut pas par exception, car une autre délibération du 20 octobre 1383 montre quel traitement particulièrement doux le Corps municipal dut faire aux médecins juifs pour s'assurer leur concours, faute de médecins chrétiens en nombre suffisant. Cette année-là, la ville avait un besoin pressant de médecins, physiciens et chirurgiens juifs. Pour se les attacher plus sûrement, le Conseil décida qu'ils pourraient désormais aller par la ville sans porter sur leurs vêtements la roue d'étoffe rouge, qu'ils pourraient remplacer par une roue de fil ou de soie, sans tenir compte de toutes les décisions contraires qui auraient pu être prises à ce sujet. Bien plus, toute instruction qui aurait été ouverte pour une contravention à ces décisions par devant la Cour royale devait être rayée des registres et les condamnations prononcées pour ce fait annulées [2].

La nécessité où les épidémies fréquentes plaçaient Marseille explique les raisons pour lesquelles les officiers municipaux usaient d'une semblable tolérance à l'égard des médecins juifs. Ils avaient besoin de leur concours, et des documents nous montrent, en effet, un certain nombre de médecins juifs engagés au service de la ville. C'est un ordre donné, le 7 janvier 1369, au Trésorier de la ville, d'avoir à payer à maître Salomon Mossé une somme de seize florins d'or, vingt-et-un sous et quatre deniers royaux, représentant le premier tiers de sa deuxième année de gages, commencée le 9 novembre et finissant le 9 mars suivant [3].

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Reg. des Délibérations*, 1367-1368, f° 93. Délibération du 16 août 1368.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXX.

[3] Arch. mun. de Marseille. — *Cartulaire des six hommes de guerre*, 1369. — Die

Ainsi, non seulement Me Mossé a été engagé une première fois au service de la ville, mais encore son engagement a été renouvelé une fois expirée la première année de charge, sans doute parce qu'il avait rempli sa fonction à la satisfaction générale [1].

Le 26 février 1396, il est ordonné à Honoré de Monteil, trésorier des revenus de la ville, de payer à maître Crescas, médecin au service de la ville, une somme de vingt florins d'or « de la Reine », représentant la moitié des gages qu'il recevra pendant son année de charge, commençant ce jour, et fixés à quarante florins d'or « de la Reine [2] ».

Le 15 août 1403, le Conseil décide que l'engagement qui a été passé entre les officiers municipaux et maître Salomon Orgier, retenant celui-ci pendant une année au service de la ville, étant expiré, il sera renouvelé pour une deuxième année et que maître Orgier recevra cinquante florins [3].

Enfin, le 12 août 1476, maître Vitalis, ayant fait offrir ses services au Conseil par l'entremise de noble Etienne Vincens, le Conseil décide, en considération de l'épidémie qui sévit alors, que maître Vitalis sera engagé pour un an aux gages de trente-six florins [4].

Le docteur Barthélemy affirme que jamais un médecin juif n'exerça seul l'emploi de médecin de la ville [5], dont furent successivement chargés maître Salomon Mossé, maître Crescas, maître

VII mensis predicti januarii, predicti sex et sindicus Massilie mandaverunt dicto thezaurario q[uod] solvat et tradat magistro Salomoni Mosse, judeo, phisico, ordinato et dedicato de voluntate Consilii generalis dicte civitatis ad serviendum huic civitati pro medico, videlicet pro stipendiis sive gagiis suis primi tercii secundi anni, incepti die nona mensis novembris proximi preteriti, et finiti huic ad diem nonam instanter mensis marcii proximi futuri, videlicet sexdecim flor. auri quolibet computato pro XXXII solidos regalium, et XXI solidos et IIIIor den. regalium..... XVI fl. XXI s. IIII d.

[1] C'est, selon toute apparence, maître Salomon Mossé, qui fut engagé au service de la ville, en exécution de la délibération du 16 août 1368, citée plus haut, et probablement à la suite du refus de maître Gelabert de quitter Grasse pour venir soigner ses compatriotes. Il ne faut pas s'arrêter à la difficulté qui paraît résulter de ce que le mandat parle du premier tiers de la seconde année de service de Me Mossé, alors que, la délibération citée plus haut ayant été prise le 16 août 1368, il semble ne s'être écoulé que cinq mois et demi entre ce jour et celui où le mandat a eté délivré (7 janvier 1369). En réalité, il s'est bien passé, comme le mandat l'indique, près d'une année et demie, puisqu'on suivait alors l'ère de l'Incarnation, qui plaçait à Pâques le commencement de l'année : donc, la date de la premiere délibération étant toujours le 16 août 1368, celle du mandat devient le 7 janvier 1370, si nous revenons à l'usage de faire commencer l'année au 1er janvier, au lieu de la faire commencer à Pâques suivant la coutume qui fut longtemps en vigueur à Marseille au moyen âge.

[2] Voir *Pièces justificatives*, no XXXI.

[3] Voir *Pièces justificatives*, no XXXII.

[4] Voir *Pièces justificatives*, no XXXIII.

[5] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, p. 15.

Salomon Orgier et maître Vitalis [1], qu'il y avait toujours deux médecins remplissant ensemble ces fonctions et que l'un des deux, toujours le second, était juif. Les deux délibérations que nous avons citées plus haut semblent au contraire, indiquer que c'était parfois dans des limites très étroites que s'exerçait le choix des officiers de la ville et qu'il se portait indifféremment sur des Chrétiens ou sur des Juifs, pourvu que le candidat agréé offrît toutes les garanties désirables.

De plus, le médecin juif au service de la ville aurait toujours reçu moitié moins de gages que son confrère chrétien [2]. Il semble bien, en effet, qu'il en ait été ainsi, d'après deux documents d'origine différente, mais qui se complètent parfaitement l'un l'autre. Le docteur Barthélemy cite, en effet, dans ses pièces justificatives [3], un contrat passé le 24 novembre 1396 par devant le notaire Pierre Calvin, par les deux syndics de Marseille et trois des six hommes de guerre d'une part et le médecin chrétien, maître Raymond Mercorin d'Aix, d'autre part. Aux termes de ce contrat, maître R. Mercorin est engagé pour une année au service de la ville aux gages de *quatre-vingts florins d'or*, payables par tiers. Or, au mois de février suivant, le médecin juif, maître Crescas, nous l'avons vu plus haut, touche une somme de *vingt florins*, *représentant la moitié de ses gages annuels* en qualité de médecin attaché au service de la ville.

Le médecin juif pouvait non seulement remplir l'emploi de médecin municipal, mais il pouvait encore être chargé de remplir les fonctions plus délicates d'expert. Le docteur Barthélemy dit encore à ce propos que « on ne les (les médecins juifs) voit que très rarement appelés à faire des rapports de médecine légale », mais il nous faut constater qu'il ne donne aucune preuve de ce qu'il avance et que la rareté des documents de ce genre ne permet pas de se faire une opinion exacte à ce sujet [4]. Quoi qu'il en soit, nous possédons un de ces rapports de médecine légale rédigé par un médecin juif, ce même maître Salomon Orgier qui fut engagé au service de la ville en 1402 et en 1403. Il avait été commis en même temps qu'un médecin chrétien, Barthélemy Vitalis, par le viguier royal, Pierre de Borne, pour examiner si un pêcheur, nommé Jean Thoesco, était oui ou non atteint de la lèpre. Conformément à la prescription qui leur en avait été faite, les deux

[1] Il est probable que notre liste serait plus longue s'il n'y avait de nombreuses lacunes dans la série des Registres des Délibérations du Conseil général de la ville.

[2] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, p. 15.

[3] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, Appendice, pièce n° 3, p. 32.

[4] Docteur L. Barthélemy, *loc. cit.*, p. 15.

médecins présentèrent, le 21 juin 1409, le procès-verbal de leur enquête et conclurent que le malade était atteint du mal contagieux et devait être écarté du reste de la population. Ils avaient appuyé leurs conclusions d'un serment prêté par le Chrétien « ad sancta Dei Evangelia ab eo corporaliter manu tacta », et par le Juif « ad sanctam legem Moysi, tactis per eum hebraicis scriptis » [1].

Nous ne relevons dans ce procès-verbal aucun terme qui puisse faire présumer qu'il existe une différence quelconque entre le médecin chrétien et le médecin juif. Tout au plus pourrions-nous constater qu'ils n'étaient pas pourvus des mêmes grades universitaires : Barthélemy Vitalis est qualifié « magister in artibus medicinae », tandis que le nom de Salomon Orgier est simplement suivi de la qualification de « physicius ». Y a-t-il là de quoi justifier l'opinion du docteur Barthélemy, qui croit pouvoir affirmer la supériorité scientifique des médecins chrétiens sur les médecins juifs, en s'appuyant justement sur ce que ceux-ci ne paraissent pas avoir eu « les titres universitaires de maître ès-arts, de bachelier, de licencié et de docteur en médecine, tandis que la pluralité des médecins chrétiens est qualifiée de ces grades universitaires [2] » ?

Il est évident qu'aucun des médecins juifs de Marseille n'avait de diplôme délivré par une Université. Est-ce là une preuve d'infériorité scientifique ? Nous ne le croyons pas. Il nous semble, en effet, qu'il faut ignorer l'organisation à peu près complètement ecclésiastique des Universités du moyen âge pour supposer que les Juifs aient pu y être admis comme étudiants. Comment, dans ces conditions, aurait-on pu en trouver pourvus d'un grade universitaire ?

D'autre part, la possession d'un grade universitaire était-elle absolument indispensable pour garantir la valeur scientifique d'un médecin ? Sans doute, elle supposait un certain nombre de connaissances, mais ces connaissances toutes théoriques faisaient-elles un bon médecin ? D'ailleurs, les statuts de Marseille ne paraissent pas s'en être inquiétés. Ils n'exigent pas la produc-

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXIV. — Un document publié par F. Portal, *Un procès en responsabilité médicale* (Marseille, Ruat, 1902) et provenant des Registres des Judicatures, carton 81, nous montre encore deux praticiens juifs, le médecin Dieulocrescas et le chirurgien Marnan Ferrier, que Portal lit Fraranius Marmans, appelés en témoignage devant la Cour royale de Marseille, dans le procès intenté en 1389 au médecin Abraham Bondavin, poursuivi pour avoir manqué aux devoirs de sa profession. Ils paraissent être seuls chargés de l'expertise, puisque le médecin chrétien, Me Lambertin Ramaudon, entendu avant eux, a soigné le malade après qu'il a eu remercié Abraham Bondavin.

[2] Docteur Barthélemy, *loc. cit.*, p. 13.

tion de diplômes de la part de ceux qui demandent l'autorisation d'exercer la médecine dans cette ville. Sans s'inquiéter des titres qu'ils peuvent avoir, ils les soumettent à l'examen d'un jury de trois médecins choisis parmi les plus capables et les plus probes de la ville et c'est sur leur rapport qu'est délivrée l'autorisation de pratiquer l'art médical [1].

Cette autorisation paraît s'être appelée la licence, et celui qui l'avait reçue avait le droit de se dire licencié. Un document nous permet de croire que, à ce point de vue, les médecins juifs étaient licenciés comme les médecins chrétiens. Le 15 novembre 1389, le médecin juif Abraham Bondavin comparaissait devant la Cour royale de Marseille pour répondre à une poursuite en responsabilité médicale. Il avait prescrit à un de ses clients, qu'il avait cru atteint de la lèpre, une ordonnance dont le libellé nous a été d'ailleurs conservé et qui avait eu pour conséquence de rendre le malade impotent pour le reste de ses jours, au lieu de le guérir comme Abraham Bondavin s'y était engagé. Or, il paraît que la maladie dont souffrait le patient était du domaine de la chirurgie et non de celui de la médecine. La plainte reprochait donc à Bondavin, outre la négligence commise en ordonnant un remède qui n'était pas indiqué en la circonstance et qui avait fait plus de mal que de bien à son malade, de ne pas s'être récusé puisqu'il n'était pas chirurgien, mais seulement médecin capable, praticien expert et même *licencié* [2]. Nous voyons donc ici que, contrairement à l'opinion de Barthélemy, les médecins juifs pouvaient être licenciés. La différence qu'il prétend établir à ce sujet entre eux et leurs confrères chrétiens n'existe pas. Leur science, aux uns comme aux autres, est égale, ou dans tous les cas équivalente, puisque, quelle

[1] Arch. mun. de Marseille. — *Livre des Statuts*, II, 35. *De medicis, phisicis et chirurgis.* — 1. Decernimus ut omnes phisici et chirurgi teneantur speciali sacramento... — 2. Statuentes similiter quod duo vel tres probi viri de melioribus medicis Massilie et qui periciores sint in arte physicali debeant eligi et eligantur annuatim a rectore vel consulibus Massilie infra duos menses inicii sui regiminis quod jurati debeant inquirere et inquirant ac scrutentur diligenter omnes alios medicos Massilie practicantes quicumque sint et illos quos inter eos invenerint non esse idoneos vel sufficientes sciencie physice sive non esse tolerandos ad utilitatem comunis seu hominum Massilie nominent et dicant eos in scriptis redigendo nomina eorum omnium atque tradant rectori vel consulibus supradictis; quo facto rector vel consules predicti prohibeant sub sacramento predictis nominatis omnibus quod inde abstineant ab exercicio vel practica supradictis in civitate Massilie prorsus ab eis faciendis. Et si quis contra hec practicando non admissus primo et eciam comprobatus a predictis tribus vel duobus viris physicis venire presumpserit puniatur inde in LX sol., et nichilominus a tota civitate Massilie velut perjurus expellatur...

[2] Voir Portal, *loc. cit.*, p. 5. — « ...Super eo quod dictus delatus non obstante quod sentiret se penitus ignarus de arte surgie, licet in arte physice sit expertus, praticus atque *licentiatus*, propria auctoritate, officium magistratus in se assumendo usus fuit... »

que soit leur origine, ils doivent avant de professer à Marseille justifier de leurs capacités devant un jury local.

Il est donc difficile de déterminer si les médecins juifs de Marseille valaient mieux que leurs confrères chrétiens. Mais, pas plus qu'il ne nous paraît possible de conclure à leur infériorité de ce qu'ils ne possédaient pas de titres délivrés par une Université, il ne nous paraît possible de tirer une indication défavorable de ce que nous apprennent deux documents publiés par le docteur Barthélemy sur la façon dont ils se préparaient à la carrière médicale.

L'un de ces documents [1] est l'engagement passé entre Salvet de Bourgneuf et Sara de Saint-Gilles, veuve du médecin Abraham de Saint-Gilles, par lequel Salvet promet de rester pendant sept mois au service de Sara, qui, de son côté, s'engage à lui enseigner « artem medicine et phisice ». L'autre document est un contrat passé, le 19 septembre 1443, entre le médecin Vitalis Cohen et Ferrier Marnane, Abraham Astruc et Vitalis Amulhet d'une part, et le médecin Salomon Gérondin de l'autre, par lequel ce dernier s'engage, moyennant certaine somme d'argent, à enseigner son art, avec la langue et la loi hébraïques, aux fils des trois premiers et au gendre du dernier. La durée du contrat doit être d'une année [2].

Le docteur Barthélemy conclut de ces deux documents que les Juifs mettant une seule année, et quelquefois sept mois seulement, pour étudier la médecine, devaient acquérir un « bagage scientifique... bien léger ». Mais il ne nous semble pas possible de conclure ainsi par la raison que ces deux contrats ne disent pas qu'ils ne seront pas renouvelés, aux mêmes conditions ou à d'autres si cela est jugé bon, quand le temps pour lequel ils ont été faits sera écoulé. Ils ne disent pas non plus si les contractants n'ont pas fait d'études antérieures auprès d'autres maîtres. L'un des contractants est justement fils d'un médecin, de maître Vitalis Cohen : n'a-t-il pas fait un premier apprentissage sous la direction de son père? Cette réunion de cinq jeunes Israélites se plaçant, par un même contrat, à l'école de maître Salomon Gérondin, ne permet-elle pas de supposer qu'ils ont été déjà réunis à une autre école, peut-être à celle de Vitalis Cohen ?

Enfin, le docteur Barthélemy voit dans ces documents la preuve que « un certain nombre de Juifs marseillais ne se déplaçaient pas pour étudier les sciences médicales » ; cette opinion est encore

[1] Voir Barthélemy, *loc. cit.*, p. 13 et 14, et Pièces justificatives, n° I, p. 31.
[2] Voir Barthélemy, *loc. cit.*, Pièces justificatives, n° II, p. 31.

contestable, car rien ne prouve que, une fois qu'ils avaient profité des ressources que leur communauté leur offrait à ce point de vue, ils ne soient pas allés dans les communautés voisines, dont les Ecoles de médecine avaient acquis une juste célébrité, pour y compléter leurs études et revenir ensuite exercer leur art dans leur ville natale.

Le docteur Barthélemy veut enfin que les médecins juifs de Marseille se soient aussi livrés à des opérations commerciales qui leur auraient procuré plus de profits que l'exercice de leur profession. Nous ne savons trop sur quoi il fait reposer cette opinion, car la note qui accompagne le paragraphe où elle est énoncée, au lieu de citer un document, a pour but de réfuter l'opinion de M. Bardinet sur l'usure des Juifs. Nos recherches ne nous ont mis sur la trace d'aucun document qui puisse nous permettre de confirmer cette assertion du docteur Barthélemy. Parmi les nombreux actes commerciaux intéressant les Juifs que Blancard a publiés, un seul intéresse un médecin juif : c'est un contrat de commande passé, le 31 mars 1248, entre Bonnom, fils de Vital de Châteauneuf, Bonisac et le médecin Bonet, d'une part et Guillaume Albin jeune d'autre part[1]. Lors même, d'ailleurs, que des médecins juifs auraient consacré les loisirs que leur laissait le soin de leur clientèle à des entreprises de commerce, on ne saurait y voir une cause de distinction entre eux et leurs confrères chrétiens, ni un motif de discrédit à jeter sur eux. Il y eut, en effet, à Marseille, au xve siècle, un médecin chrétien, Jean Blaise, qui passa sa vie à faire du commerce, tout en se consacrant à l'exercice de son art, puisqu'il fut médecin du roi Robert, et qu'il acquit une grosse fortune dont il fit don à sa mort à l'Hôpital du Saint-Esprit[2]. Il est vraisemblable, d'ailleurs, que d'autres médecins chrétiens ou juifs demandèrent aussi au commerce le moyen d'augmenter leur fortune et qu'il ne faut pas rechercher dans les actes de ce genre l'occasion d'établir entre les médecins marseillais juifs et chrétiens une comparaison peu favorable aux Juifs.

Cependant, les médecins ne devaient former qu'une faible partie de la population juive de Marseille. Le reste de leurs coreli-

[1] Blancard, *Recueil de documents relatifs au commerce de Marseille au moyen âge*, I, 2e partie, n° 314, p. 392.

[2] Jean Blaise, médecin du roi Robert, « discretus vir magister Johannes Blasii, medicus domini nostri regis Roberti, civis civitatis vice-comitale Massilie », faisait le commerce du tan et de l'huile, qu'il achetait à Aigues-Mortes et ailleurs et qu'il vendait à Marseille. Il fit construire un navire, qu'il vendit ensuite. Il prêtait même sur gages, et les prêts de ce genre qu'il fit sont nombreux. — Voir les deux cahiers manuscrits des comptes de ce médecin, dans lesquels on ne trouve que des inventaires et des affaires de commerce. (Note communiquée par M. Mabilly, archiviste de la ville.)

gionnaires se livraient à d'autres professions, y trouvant peut-être cette source de profits qui, d'après Barthélemy, aurait si fortement sollicité les médecins.

Au XIIIe siècle, un Juif était *magister lapidis*, c'est-à-dire tailleur de pierres [1] ; mais c'est le seul exemple de Juifs exerçant un métier de ce genre que nous ayons rencontré, et on peut dire que, d'une manière générale, la plupart des Juifs de Marseille faisaient du commerce. Quelques-uns même se livraient avec succès au commerce maritime. Les uns commanditaient des patrons de navires, tandis que d'autres, au contraire, faisaient des voyages au long cours, recevant de leur côté des commandites de négociants marseillais, juifs ou chrétiens. C'est en Sicile, en Espagne et sur les côtes d'Afrique, au Maroc et en Algérie, et même en Egypte et en Syrie, que les uns et les autres faisaient leurs principales opérations, probablement parce qu'ils avaient dans ces pays des coreligionnaires qui leur servaient de correspondants [2]. Aucun document ne nous montre un Juif de Marseille en relation d'affaires avec les pays de la France du Nord ; bien plus aucun Juif n'a l'air de participer aux importantes transactions auxquelles donnaient lieu les grandes foires qui se tenaient tous les ans dans certaines villes françaises. C'est que, sans doute, les Juifs ne trouvaient pas dans les provinces du royaume de France les facilités qu'ils rencontraient à Marseille et en Provence, où ils pouvaient compter sur la protection des magistrats municipaux ou sur celle du Comte. Les rois Capétiens n'étaient pas tolérants en matière religieuse et leur législation impitoyable pour les Juifs les écartait nécessairement de leurs Etats. Au contraire, les Juifs marseillais pouvaient librement embrasser les différentes carrières du commerce maritime : nous relevons, en effet, le nom de l'un d'entre eux, Salvet Durand, sur une liste de citoyens marseillais à qui une délibération du Conseil de la ville, du 10 mars 1331, accorde des lettres de marque contre les Gênois [3].

[1] Voir Mabilly, *Histoire de la ville supérieure de 1257 à 1348*, en manuscrit.

[2] Ces renseignements nous sont fournis par un certain nombre d'*actes de commandes* publiés ou analysés par Blancard dans son *Recueil de documents relatifs au commerce de Marseille au moyen âge*. Ces actes sont tous du XIIIe siècle, et ceux qui concernent les Juifs ne diffèrent en aucune façon de ceux qui concernent les Chrétiens. Ils nous ont permis de dresser une liste des Juifs se livrant au commerce maritime à cette époque que nous publions dans nos *Pièces justificatives*, n° XXXV.

[3] Arch mun. de Marseille. *Reg. des délibérations*, 1331-1332, f° 44 v°, Délibération du 10 mars 1331. Guillaume Bernard demande des lettres de marque ou de représailles contre les Gênois. Le Conseil les lui accorde « sub eodem modo, forma, tractatu et ordinatione quam aliis Massiliensibus inferius nominatis perdentibus laudum habentibus contra Januenses per probos homines dicto civitatis ad id deputatos faciendis. — Nomina Massiliensium lauda et marcamenta habentium sunt : P. de Sepeda, *Salvetus Duranti, judeus*, Bertrandus Atanulphi, P. Artaudi, Hugo Vermelhi.

Les Juifs qui exerçaient la profession de courtiers et de vendeurs à l'encan étaient également très nombreux. Le courtier était à Marseille un personnage de quelque importance à qui les Statuts de la ville imposaient des obligations particulièrement étroites. La plus connue de ces obligations était le serment que le courtier devait prêter tous les ans entre les mains du viguier. Il en était de même de l'incantator. Le viguier dressait le procès-verbal de cette prestation de serment où figuraient avec les noms des courtiers et des vendeurs à l'encan les noms des personnes qui leur servaient de garants et qui avaient été agréées en cette qualité. Nous avons ces procès-verbaux pour les années 1350, 1365 et 1367 et nous y trouvons quantité de noms de Juifs ou de Juives, car les femmes étaient également admises à exercer ces deux professions, à condition de se conformer aussi aux prescriptions des Statuts [1].

C'est aussi pour satisfaire aux prescriptions du Conseil que le viguier imposa, en octobre 1350, aux marchands drapiers et aux tailleurs de Marseille l'obligation de prêter un serment particulier. Nous possédons aussi le procès-verbal dressé par le viguier après la prestation de ce serment. Les drapiers et les tailleurs qui l'ont prêté y sont énumérés; quelques Juifs figurent parmi eux, principalement parmi les tailleurs [2].

Nous ajouterons que les entreprises industrielles n'étaient pas indifférentes aux Juifs de Marseille. L'un d'entre eux, Crescas Davin, surnommé *Saboneriuſ*, est considéré comme ayant introduit dans cette ville , au XIVe siècle, l'industrie de la savonnerie qui devait, dans la suite, si fortement contribuer à sa fortune. Après lui, son fils continua l'œuvre paternelle, et peut-être leur exemple à tous deux fut-il suivi par d'autres coreligionnaires [3].

Les Juifs participaient donc de toute manière à l'activité et à la prospérité d'une ville qui les avait libéralement accueillis. A coup sûr, beaucoup des opérations auxquelles ils se livraient étaient fructueuses pour eux, et un certain nombre pouvait avoir acquis quelque fortune.

Des registres des notaires, déposés aux Archives municipales et que nous avons eus entre les mains, il résulte, en effet, que d'assez nombreux Juifs possédaient, à la fin du XIIIe siècle et au commencement du XIVe, des immeubles ou des terres dans le territoire de Marseille et particulièrement dans le quartier de la Juiverie. Certains Juifs étaient même propriétaires de plusieurs

[1] Voir *Pièces justificatives*, nos III, IV, V.

[2] Voir *Pièces justificatives*, no VI.

[3] Voir Dr L. Barthélemy, *La savonnerie marseillaise, son origine et son développement pendant les XVe et XVIe siècles* (Marseille, 1883), p. 8.

maisons à la fois, tel Ferrier Marnane, qui, possédant déjà une maison dans la Juiverie, en acheta deux autres contiguës qui confrontaient à celle dont il était déjà propriétaire [1]. Abraham Capelle possédait également, en 1304, deux maisons dans la Juiverie de la ville inférieure [2]. De même, nous avons vu précédemment que quelques Juifs avaient acquis, vers la même époque, des biens fonds dans d'autres parties de la ville.

Cela dénotait donc l'existence, dans la communauté juive de Marseille, de quelques fortunes particulières assez grosses. Avaient-elles été toutes acquises suivant des procédés réguliers, et quelques-unes, sinon la totalité, n'avaient-elles pas eu, au contraire, une origine illicite ou frauduleuse? L'opinion publique, peu favorable aux Juifs à partir du xve siècle, paraît l'avoir supposé, et son sentiment s'est perpétué jusqu'à nos jours, puisque nous en avons retrouvé la trace dans l'étude du docteur Barthélemy sur les médecins de Marseille.

Les documents que nous avons entre les mains nous permettent-ils de confirmer ou de contester ces conclusions? C'est ce que nous nous proposons d'examiner maintenant.

AD. CRÉMIEUX.

(*A suivre.*)

[1] Arch. mun. de Marseille, *Registre du notaire Guillaume Farand*, 8 Ides de mai 1304.

[2] Arch. mun. de Marseille, *Registre du notaire Augier Aycard*, acte du 22 novembre 1304.

LE POÈTE JUIF EZÉCHIEL[1]

Eusèbe (*Præp. evang.*, liv. IX) nous a conservé d'après le περὶ Ἰουδαίων d'Alexandre Polyhistor un petit nombre de fragments — courts pour la plupart et sans grande valeur — d'ouvrages écrits en grec par des Juifs. Les fragments d'historiens, Démétrius, Malchus, Artapan, Hécatée, non seulement fourmillent d'impostures — plusieurs même portent un faux nom d'auteur, — mais encore ont été tellement abrégés par Polyhistor qu'il ne nous est plus possible aujourd'hui de porter un jugement quelconque sur leur style et leur valeur littéraire — si l'on peut vraiment parler ici de valeur littéraire. Freudenthal, dans ses *Hellenistische Studien*, a disserté avec beaucoup de science sur les écrits, le mérite et le plan des historiens juifs, et il a traité ce sujet, d'apparence misérable, avec une exactitude et un zèle si grands qu'il n'a presque rien laissé à faire après lui. Mais l'objet des recherches de Freudenthal ne l'invitait pas à étudier avec le même soin les fragments des poètes. Pourtant, ils sont bien dignes de retenir notre attention. Mais nous ne devons pas nous flatter, en les lisant, de retrouver dans leurs imitations l'empreinte brillante de l'art qui fut un jour le plus considérable de la Grèce. Celui qui aborderait leur étude avec cette préoccupation jetterait bien vite son livre de côté, à mon sentiment. Il y a eu certainement, et pendant longtemps, en Asie, des poètes qui ont su si bien allier aux dons de leur génie propre l'élégance innée de l'art grec qu'il en est sorti un genre nouveau, résultant du mélange du tempérament et du caractère de l'une et de l'autre races. Les vers de Méléagre de Gadara, agréables, bien que souvent licencieux, plaisent à la façon d'un vin rare et exquis qu'on boit les jours de fête. Les chants de la Sibylle sont

[1] *Mnemosyne*, nova series, vol. XXVIII, p. 237-280, traduit avec l'autorisation de l'auteur.

brûlants d'éloquence, mais l'esprit qui les anime est étranger à la Grèce. Il ne faut pas s'attendre à rencontrer rien de pareil chez Philon, le poète épique, ni chez Ezéchiel, le tragique. Ils sont plats, ou, ce qui est encore plus insupportable, ils essaient de cacher sous l'emphase de leur style le vide de leur inspiration. Ils valent cependant la peine qu'on examine de près leur art à tous les deux. Cette étude nous apprendra à quel point exact les lettres grecques étaient cultivées chez les peuples vaincus, et, particulièrement, combien à l'époque antérieure à Josèphe et à Philon d'Alexandrie les Juifs aimaient à lire, à commenter et à imiter les poètes grecs.

Il n'est pas nécessaire que je m'étende longuement sur l'état de mutilation et de corruption des extraits tirés d'Alexandre qui nous sont conservés dans les mss. d'Eusèbe[1]. Pour cette partie de la *Préparation* le ms. d'Arethæus (Parisinus A) nous fait défaut, puisqu'il ne contient que les cinq premiers livres. Bien qu'il soit rempli de fautes de tout genre (passages corrompus, lacunes, erreurs provenant de l'iotacisme, etc.), ce ms. est bien préférable cependant au fatras de manuscrits d'où dépend le texte des livres suivants. Il suffit de parcourir, même rapidement, l'édition de Gaisford pour constater que les copistes d'Eusèbe ont commis toute sorte d'erreurs (omissions, répétitions, corrections non fondées); quant au Marcianus I, s'il est vraiment, comme Heikel s'est efforcé de le démontrer, notre seul guide sûr à partir du commencement du livre VI, il ne semble pourtant digne de foi qu'en ce qu'il reproduit avec plus d'exactitude que tous les autres les fautes innombrables de l'archétype. Ce serait donc, à mon avis, une injustice de croire que les poètes juifs ont parlé aussi mal et d'une façon aussi barbare que les livres d'Eusèbe les font parler. Il faut un peu d'audace à un éditeur des fragments d'Ezéchiel, et il est bon d'user de remèdes plus énergiques que ceux qu'ont cru devoir employer Gaisford et Dindorf dans leur édition d'Eusèbe, ou Dübner dans l'édition Didot du drame d'Ezéchiel (à la suite des fragments d'Euripide).

A l'appui de ma thèse je ne saurais apporter d'argument plus décisif qu'un exemple emprunté à Eusèbe lui-même, dont l'ouvrage contient des fragments de trois poètes juifs, tous extraits du περὶ Ἰουδαίων d'Alexandre.

Voici un fragment de Philon, le poète épique (*Præp. evang.*, IX, p. 421 *c*) :

[1] J. A. Heikel a soigneusement traité la question des mss. d'Eusèbe dans son livre *De Præparationis evangelicæ Eusebii edendæ ratione;* Helsingfors, 1888.

Ἔκλυον ἀρχεγόνοισι τὸ μυρίον ὥς ποτε θεσμοῖς
Ἀβράαμ κλυτοηχὲς ὑπέρτερον ἄμματι δεσμῶν
παμφαὲς πλήμμυρε μεγαυχητοῖσι λογισμοῖς
θειοφιλῆ θέλγητρα.

Est-ce assez inintelligible ? Vraiment, on peut s'attendre à tout dans des manuscrits qui renferment des textes si complètement dépourvus de sens.

Heureusement tous les vers de Philon ne nous sont pas parvenus en aussi mauvais état — ceux que cite ensuite Alexandre, pour n'être pas bien clairs, n'en sont pas moins à peu près intelligibles — et, en outre, le fragment du poème de Théodote sur la ville de Sichem n'est pas absolument obscur. Arthur Ludwich a donné récemment une édition critique de ce morceau dans un programme de Kœnigsberg. Ce savant, qui n'est point suspect de mépriser plus qu'il ne convient l'autorité des mss., a pensé qu'il fallait s'écarter souvent de la leçon reçue, et il me semble que, grâce à son flair particulier, il a restitué avec plein succès la véritable leçon de bien des vers de Théodote. Pourtant il y a des points sur lesquels je me sépare de lui, comme, par exemple, dans le passage suivant : le poète, après avoir décrit le site de la ville de Sichem en des termes empruntés à Homère, dit : ὕστερόν φησιν — c'est Alexandre qui parle — αὐτὴν ὑπὸ Ἑβραίων κατασχεθῆναι δυναστεύοντος Ἐμμώρ· τὸν γὰρ Ἐμμὼρ υἱὸν γεννῆσαι Συχέμ· φησὶ δὲ·

Ἐνθένδε ξένε ποιμενόθι πόλιν ἤλυθ Ἰακώϐ
εὑρεῖαν Σικίμων ἐπὶ δ' ανδράσι τοῖσιν ἔτησιν
ἀρχὸς Ἐμὼρ σὺν παιδὶ Συχὲμ, μάλ' ἀτειρέε φῶτε.

Il est évident que le premier vers est corrompu.

La conjecture de Ludwich, judicieuse autant que fine, a, au premier abord, une grande apparence de raison ; Ludwich se contente, en effet, de changer la division des mots et lit :

ἔνθεν δ' ἐξενέποιμεν ὅθεν πόλιν ἤλυθ' Ἰακώϐ

et il ajoute en note : « ἐνθένδε ξένε ποιμενόθι, telle est la leçon vulgaire, l'adverbe ποιμένοθι inadmissible suffirait à lui seul à faire condamner cette leçon (ποίμνηθεν, conjecture de Vigier, ποιμενόθεν de Heinichen) ; à cela s'ajoutent la faute de métrique, le vocatif ξένε plus qu'étrange à cette place et le premier adverbe ἐνθένδε, très difficile à construire avec le second. Toutes ces difficultés sont écartées par ma correction bien simple. » — Soit, mais cette « conjecture très simple » ne va pas sans soulever de nou-

velles difficultés. Tout d'abord, le premier vers : « *Maintenant donc disons d'où venait Jacob quand il arriva à la ville des Sichémites* » se rattache mal, semble-t-il, aux vers suivants : « *Alors régnaient, entourés de leurs parents, Emor et son fils.* » Mais, ce qui est plus grave, ces paroles sont en contradiction avec le commentaire qui les précède, car Alexandre dit expressément : « Le poète affirme que cette même ville a été dans la suite occupée par les Hébreux, à l'époque où Emor régnait, et que Sichem était son fils ; au reste, voici ce qu'il dit... », et il cite les vers qui font l'objet de cette discussion, vers qui ne disent pas d'*où* venait Jacob (ὅθεν πόλιν ἦλθε), mais simplement qu'il *arriva* et qu'ensuite — ce dont Alexandre ne parle pas — il occupa la ville. Alors seulement le poète raconte les voyages antérieurs de Jacob et nomme le pays d'où il vient : « εἶτα περὶ Ἰακὼϐ καὶ τὴν εἰς Μεσοποταμίαν αὐτοῦ παρουσίαν ». Puisqu'il en est ainsi, il faut lire d'après une conjecture qui m'est venue autrefois à l'esprit :

ἐνθένδε ξὺν ποιμνιόφιν πόλιν ἤλυθ' Ἰακὼϐ
εὐρεῖαν Σικίμων.

Il va de soi que Jacob n'emmena pas seulement avec lui quand il retourna dans son pays natal, ses richesses et ses femmes, mais encore ses troupeaux, et il importait de le dire ici, puisque ἐκτήσατο τὴν μερίδα τοῦ ἀγροῦ οὗ ἔστησεν ἐκεῖ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ παρὰ Ἐμμὼρ πατρὸς Συχὲμ ἑκατὸν ἀμνῶν (Genèse, XXXIII, 19).

Il est inutile d'insister davantage sur le poème de Théodote. Mon intention est d'étudier en détail le drame d'Ezéchiel ; car, parmi les fragments un peu étendus qu'on en possède, il y en a qui sont de nature à éclairer en une certaine manière l'histoire assez obscure par elle-même de l'hellénisme juif. Mais comme il est intéressant de chercher à déterminer au moyen de la langue, du style de l'auteur et de l'économie de son drame, sa contrée d'origine et l'époque où il vivait, il m'a paru commode de reproduire ici tout ce qui reste de lui, de façon à ne pas renvoyer à chaque instant à Eusèbe. Je tenterai de rétablir les passages corrompus, je donnerai en note les raisons qui justifient mes corrections, et je ferai toutes les citations qui sont de nature à éclairer le texte d'Ezéchiel, ou à faire connaître les modèles que le poète a suivis.

Il introduit d'abord Moïse qui parle ainsi (Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 28, p. 437) :

Ἀφ' οὗ δ' Ἰακὼβ γῆν λιπὼν Χαναναίαν
κατῆλθ' ἔχων Αἴγυπτον ἑπτάκις δέκα
ψυχὰς σὺν αὐτῷ, κἀπεγέννησεν πολὺν
λαὸν κακῶς πράσσοντα καὶ τεθλιμμένον,
5 ἐσάχρι τούτων τῶν χρόνων κακού(μεθα)
κακῶν ὑπ' ἀνδρῶν καὶ δυναστείας χερός.
ἰδὼν γάρ ἡμῶν γένναν ἅλις ηὐξημένην,
δόλον καθ' ἡμῶν πολὺν ἐμηχανήσατο
βασιλεὺς Φαραώ, τοὺς μὲν ἐν πλινθεύμασιν
10 οἰκοδομίας τε βάρεσιν ἀικίζων βροτοὺς
πόλεις τε (πυργῶν) σφῶν ἕκατι δυσμόρων,
[ἄλλους δε τρύχων ποταμίοις ἐν χώμασιν].
ἔπειτα κηρύσσει μὲν Ἑβραίων γένει
τἀρσενικὰ ῥίπτειν ποταμὸν εἰς βαθύρροον·
ἐνταῦθα μήτηρ ἡ τεκοῦσ' ἔκρυπτέ με
15 τρεῖς μῆνας ὡς ἔφασκεν· οὐ λαθοῦσα δὲ
ὑπεξέθηκε, κόσμον ἀμφιθεῖσά μοι
(ποταμοῦ παρ' ἀκτὴν) λάσιον, εἰς ἕλος δασύ·
Μαριὰμ δ' ἀδελφή μου κατώπτευεν πέλας.
κἄπειτα θυγάτηρ βασιλέως ἅβραις ὁμοῦ
20 κατῆλθε λούτροις χρῶτα φαιδρῦναι νέον.
ἰδοῦσα δ' εὐθὺς καὶ λαβοῦσ' ἀνείλετο,
ἔγνω δ' Ἑβραῖον ὄντα· καὶ λέγει τάδε

1. γῆν λιπὼν Καναναίαν. On sent à quel point ce début rappelle l'allure et le style des prologues d'Euripide. Comp. les *Troyennes*, *Electre*, *Hécube*, le commencement d'*Oenomaüs* (fr. 558 N.) ou celui de *Phrixos* (fr. 819). Les vers d'Ezéchiel ne ressemblent complètement à aucun de ces prologues en particulier, mais ils sont du même ton qu'eux tous. — La diphtongue αν dans Καναναίαν est brève ; Ezéchiel suit en cela l'exemple des tragiques eux-mêmes.

2-3. ἑπτάκις δέκα ψυχάς — ψυχὴ a déjà ce sens dans l'Ancien Testament. Cf. Exode, I, 1, ἦσαν δὲ πᾶσαι ψυχαὶ ἐξ Ἰακὼβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα. Ezéchiel est d'accord avec le texte hébreu en comptant soixante-dix âmes seulement.

5. τούτων τῶν χρόνων. C'est à tort, qu'après Gaisford, les éditeurs ont adopté la leçon τοῦτον τὸν χρόνον (Cod. Paris, C), qui n'est qu'une correction. Les poètes de cette époque affectionnent des locutions de ce genre (ἐξέτι, εἰσέτι) ; et quand ils emploient le composé τὸ ἐσάχρι, ils mettent au génitif le substantif qui dépend de ἄχρι ; cf. Apollonius, *Arg.*, I, 604, ἐσάχρι Μυρίνης ; Léonidas de Tarente, *Anth. Plan.*, 307.3, ἐσάχρι γυίων ; quand ἄχρι joue le rôle d'un adverbe, les poètes le mettent de préférence après le substantif ; cf. Callimaque, III, 11, ἐς γόνυ μέχρι ; VI, 130, ποτὶ τὰν θεὸν ἄχρις.

5. κακούμεθα (Dübner). Mss. κακούμενον.

6. δυναστείας. Dübner, sans raison, lit δυναστεία. Des périphrases telles que δυναστείας χείρ, de même sens que χεὶρ δυνάστου, pour δυνάστης, sont très fréquentes dans l'Ecriture Sainte et se rencontrent même chez les anciens écrivains grecs ; cf. Eschyle, *Suppl.*, 604 : δήμου κρατοῦσα χεῖρ.

11. Je lis πυργῶν (mss. πύργους) et j'ajoute de mon propre fonds un vers, après le vers 11, mais pour marquer seulement la lacune qu'il me paraît bien y avoir dans le texte. L'apodose de la phrase manque en effet, puisque rien ne correspond au v. 9

TRADUCTION.

(C'est Moïse qui parle.)

« Depuis que Jacob, quittant la terre de Chanaan, descendit en Égypte, emmenant avec lui soixante-dix âmes, et qu'ensuite il engendra un peuple nombreux, malheureux et opprimé, jusqu'au temps présent, nous n'avons cessé d'être malmenés par des hommes mauvais et le bras de la tyrannie. Voyant notre race accrue démesurément, le roi Pharaon trame contre nous un cruel artifice. Les uns, il les épuise à préparer des briques, les accable sous le poids des constructions, entoure des villes de tours pour tourmenter ces malheureux; (d'autres il les harasse à dresser des digues le long des canaux). Ensuite il ordonne, par la voix du héraut, à la race des Hébreux de noyer leurs enfants mâles dans le fleuve profond. Alors la mère qui m'a enfanté me cacha trois mois durant, me dit-elle; puis, ne pouvant dissimuler davantage, elle m'exposa, après m'avoir paré, près de la rive herbeuse du fleuve, dans un épais marais. Ma sœur Mariam guettait tout auprès. Or, la fille du roi descendit au même endroit avec ses servantes pour laver son jeune corps dans un bain; elle me vit aussitôt, et m'ayant pris, elle m'éleva en l'air et reconnut que j'étais un Hébreu; et ma sœur Mariam, ayant couru vers la princesse, lui parle ainsi : « Veux-tu

τοὺς μὲν. La leçon des éditions courantes πόλεις τε ἐπύργου (mss. πόλεις τε πύργους, ce qui ne vaut pas mieux que le πόλεσι τε πύργους de Clément) ne peut pas répondre au v. 9, puisque les briquetiers dont il est question v. 9 sont les mêmes que les ouvriers du v. 10. Que, du reste, Pharaon n'ait pas occupé les Hébreux seulement à fabriquer des briques et à construire des villes, c'est ce que nous savons par Exode, I, 14 καὶ κατωδύνων αὐτῶν τὴν ζωὴν ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς σκληροῖς, τῷ πηλῷ καὶ τῇ πλινθείᾳ (cf. v. 11) καὶ πᾶσι τοῖς ἔργοις τοῖς ἐν τοῖς πεδιοῖς. Josèphe, II, 9, 1, nous explique la nature de ces travaux : τόν τε γὰρ ποταμὸν εἰς διώρυχας πολλὰς αὐτοῖς προσέταξαν διατεμεῖν.

13 et suiv. Il est inutile de citer le livre de l'Exode toutes les fois qu'Ezéchiel se sert des termes mêmes de l'Écriture Sainte, ce qu'il fait autant que possible. Il est à remarquer que, tout en suivant l'Exode, — n'en retranchant que ce que les règles de l'art dramatique l'obligent de supprimer — il évite soigneusement de commettre des fautes graves contre le grec. Il rejette l'hébraïsme de l'Exode, πᾶν ἄρσεν ὁ ἐὰν τεχθῇ (Exode, I, 22) et écrit ἔκρυπτε (v. 14) quand l'auteur de l'Exode dit ἐσκέπασαν (est-ce par hasard qu'Ezéchiel a conservé le singulier du texte hébreu ?); en même temps, le souvenir de la langue tragique est manifeste dans ces mots : μήτηρ ἡ τεκοῦσα, ποταμὸν εἰς βαθύρρον, etc...

17. Les mss. corrompus en cet endroit portent : παρ' ἄκρα ποταμοῦ, var. τοῦ ποταμοῦ. Je pense que le vers a été écrit primitivement comme je le donne, qu'ensuite un copiste par négligence a écrit παρ' ἀκτὴν ποταμοῦ, ce que les copistes d'Eusèbe ont, pour rétablir le mètre, audacieusement changé en παρ' ἄκρα.

20. Le souvenir des poètes grecs poursuit notre auteur, alors même qu'il décrit une scène de l'Exode; cf. Hésiode, *Trav.*, 753, μηδὲ γυναικείῳ λουτρῷ χρόα φαιδρύνεσθαι; Callimaque, I, 32; de même il rend, pour ainsi dire sans y penser, le κατεσκόπευεν ἡ ἀδελφὴ αὐτοῦ μακρόθεν par « κατώπτευεν πέλας » (v. 18); cette expression sent, en effet, le style tragique et rappelle par le rythme des passages tels que Sophocle, *Ajax*, 824, κατοπτευθεὶς πάρος, ou *Philoctète*, 124, κατοπτευθῶ παρών.

Μαριὰμ ἀδελφὴ προσδραμοῦσα βασιλίδι·
« θέλεις τροφόν σοι παιδὶ τῷδ' εὕρω ταχὺ
25 ἐκ τῶν Ἑβραίων »; ἥ δ' ἐπέσπευσεν κόρην.
μολοῦσα δ' εἶπε μητρὶ, καὶ παρῆν ταχὺ
αὐτή τε μήτηρ καὶ ἔλαβέν μ' ἐς ἀγκάλας.
εἶπεν δὲ θυγάτηρ βασιλέως· « τοῦτον, γύναι,
τρόφευε, κἀγὼ μισθὸν ἀποδώσω σέθεν ».
30 ὄνομα δὲ Μωσῆν ὠνόμαζ' [ὅ]του χαρίν
ὑγρᾶς [μ'] ἀνεῖλε ποταμίας ἐπ' ᾠόνος.

Τούτοις μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει καὶ περὶ τούτων ὁ Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ τραγῳδίᾳ, τὸν Μωϋσῆν παρεισάγων λέγοντα·

Ἐπεὶ δὲ καιρὸς νηπίων παρῆλθέ μοι,
ἦγέν με μήτηρ βασιλίδος πρὸς δώματα,
ἅπαντα μυθεύσασα καὶ λέξασά μοι
35 γένος πατρῷον καὶ Θεοῦ δωρήματα.
ἕως μὲν οὖν τὸν παιδὸς εἴχομεν χρόνον,
τροφαῖσι βασιλικαῖσι καὶ παιδεύμασιν
ἅπανθ' ὑπισχεῖθ' ὡς ἀπὸ σπλάγχνων ἐῶν.
ἐπεὶ δὲ πλήρης κολπος ἡμερῶν παρῆν,
40 ἐξῆλθον οἴκων βασιλικῶν — πρὸς ἔργα γὰρ
θυμός μ' ἄνωγε καὶ τέχνασμα βασιλέως —
ὁρῶ δὲ πρῶτον ἄνδρας ἐν χειρῶν νόμῳ,
τὸν μὲν [τὸ] γένος Ἑβραῖον, τὸν δ' Αἰγύπτιον.
ἰδὼν δ' ἐρήμους καὶ παρόντα μηδένα
45 ἐρρυσάμην ἀδελφὸν, ὃν δ' ἔκτειν' ἐγώ.
ἔκρυψα δ' ἄμμῳ τοῦτον, ὥστε μὴ ἐσιδεῖν
ἕτερόν τιν' ἡμᾶς καὶ ἀπογυμνῶσαι φόνον.
τῇ ἐπαύριον δὲ πάλιν ἰδὼν ἄνδρας δύο,

25. ἥ δ' ἐπέσπευσεν κόρην. De mauvais mss. portent ἡ δ' ἐπένευσεν κόρῃ, ce qui est contraire au mètre et en désaccord avec le texte sacré, vers. 8 : ἡ δ' εἶπεν ἡ θυγάτηρ Φαραώ « πορεύου ».

26. ταχύ. On sait que, chez Euripide principalement, le vers, à défaut du terme propre, se termine souvent par ταχὺ, ὡς τάχος, τάχος; Ezéchiel a volontiers recours à cet artifice. Cf. vs. 24, 29, 55, 119, 121, 150.

27. καὶ ἔλαβέν μ' ἐς ἀγκάλας. Encore un substantif fréquent chez Euripide. Cf. *Alc.*, 190, λαμβάνουσ' ἐς ἀγκαλάς. Ezéchiel imite le procédé très connu du même poète, quand il termine le v. 29 par σέθεν; pourtant, c'est s'écarter des lois de la langue grecque que d'employer le génitif à la place du datif; peut-être, cependant, le génitif σέθεν dépendait-il dans sa pensée du substantif μισθὸν.

30. Je lis ὅτου au lieu de τοῦ; les écrivains postérieurs disent assez souvent ὅτου χάριν au lieu de ὁθούνεκα.

31. J'intercale le pronom με, absolument nécessaire ; peut-être se cache-t-il dans le ἀνεῖλεν (= ἀνεῖλέ με) des mss.

32. On pourrait penser que les mots τούτοις — λέγοντα qui précèdent le v. 32 sont de trop, puisque rien ne manque entre 31 et 32, et c'est, à ce qu'il semble, l'avis du copiste de Paris. B, car il ne les a pas reproduits. Mais l'autorité de ce ms. est très

que je te trouve bien vite une nourrice pour cet enfant parmi les Hébreux? » La princesse presse la jeune fille d'y pourvoir; elle vint le dire à ma mère, et ma mère elle-même fut là dans un moment et me prit dans ses bras. Et la fille du roi lui dit : « Femme, nourris cet enfant, et je te donnerai un salaire. » Et elle me nomma du nom de Moïse parce qu'elle m'avait retiré du bord humide du fleuve. »

. . . . . .

« Quand le temps de ma première enfance fut terminé, ma mère me conduisit dans la demeure de la princesse, après m'avoir tout raconté et m'avoir dit la race de mon père et les bienfaits de Dieu. Tant que dura mon jeune âge, nourri et élevé comme un prince, la princesse me promettait tout comme si j'étais sorti de ses entrailles. Lorsque le sein des jours fut rempli, je sortis de la demeure royale — car mon cœur et l'artifice du roi me poussaient à agir — et je trouve d'abord des hommes aux prises, l'un de race hébraïque, l'autre Égyptien. Les voyant seuls et sans nul témoin, je délivrai mon frère, et l'autre, je le tuai; et je le cachai dans le sable pour que personne d'autre ne nous vît et ne découvrît le meurtre. Le lendemain, ayant encore vu deux hommes, tous deux

faible; on y constate de nombreuses lacunes « provenant du parti pris du copiste de supprimer tout ce qui n'est pas de première nécessité » (Heikel, *l. cit.*, p. 17). D'un autre côté, plusieurs faits montrent que le poète a ajouté ici quelque chose. C'est à dessein, en effet, qu'il renverse l'ordre des événements : ainsi, il imagine que Moïse reçut son nom de la fille du roi, dès qu'il eut été recueilli par elle, alors que l'auteur de l'Exode raconte que ce fut, lorsque ἁδρυνθέντος τοῦ παιδίου ἐισήγαγεν αὐτὸ (ἡ μήτηρ) πρὸς τὴν θυγατέρα Φαραώ ; ensuite, après le v. 31, il ajoute quelques détails, bien à leur place dans une tragédie, sur la tendre sollicitude de la mère de Moïse pour son fils; or l'Exode dit simplement, v. 9 : ἔλαβεν δὲ ἡ γυνὴ το παιδίον καὶ ἐθήλαζεν αὐτό. Pour ce qui est de la langue, le poète a tort d'employer καιρὸς dans le sens de χρόνος ou ὥρα, à l'exemple des écrivains postérieurs. C'est par analogie avec l'expression très correcte τὴν ἡλικίαν ἔχειν τὴν ἄρτι ἐξ παίδων qu'il se sert du pluriel νηπιών.

36. ἕως μὲν οὖν, et, v. 39, ἐπεὶ δὲ. Cette façon d'indiquer les intervalles de temps est très fréquente chez Euripide, voir, par exemple, *Hel.*, 60. L'emploi qui est fait ici de ἔχειν rappelle, de même, Euripide, *Ion*, 1373, μελάθροις εἶχον οἰκέτην βίον.

38. Dübner, s'appuyant sur Hom., K., 39, a cru pouvoir défendre l'emploi assez étrange qui est fait ici de ὑπισχνεῖσθαι. Il faudrait tout corriger pour améliorer ce vers, qui est totalement dépourvu d'élégance et qui renferme presque un solécisme.

39. Le désaccord des manuscrits semble indiquer que κόλπος est corrompu (B. C. F. κόλτος). Nous savons ce que veut dire καιρὸς πεπλήρωται ; mais πλήρης κόλπος ἡμερῶν ne signifie rien. Peut-être faut-il lire κύκλος? On pourrait alors songer à une imitation d'Euripide (*Or.*, 1645, ἐνιαυτοῦ κύκλον; *Hel.*, 112, καμπίμους ἐτῶν κύκλους.) Le rythme des mots ἐπεὶ δὲ πλήρης rappelle Euripide, *Or.*, 884, ἐπεὶ δὲ πλήρης ἐγένετ' Ἀργείων ὄχλος.

42. ἐν χειρῶν νόμῳ. Le Juif helléniste s'écarte une fois de plus de l'usage. Hérodote, Polybe, d'autres encore ont dit : χειρῶν νόμῳ χρῆσθαι, ἐν χειρῶν νόμῳ μεταλλάξαι, mais ὁρᾶν ἄνδρας ἐν χειρῶν νόμῳ est nouveau.

43. J'intercale l'article pour restituer le mètre. (Dindorf, γεγῶθ' Ἑβραῖον.)

45. ὅς δὲ ne peut avoir, même chez les écrivains postérieurs, le sens démonstratif que s'il est précédé soit de ὅς μὲν, soit de ὁ ἕτερος ; ici, cependant, ὅς δὲ paraît être un pronom démonstratif, et il ne faut pas mettre de point; le δὲ qui vient après ἔκρυψα ne permet pas, en effet, de prendre ὅς pour un relatif.

47. Si on lit ἡμᾶς, on aboutit à ce sens absurde : « *J'ai caché le cadavre, de peur qu'on ne nous aperçût* ». Je pense que le poète a écrit ἡμῶν, « *un autre que nous* ».

μάλιστα δ' αὐτοὺς συγγενεῖς, κακουμένους
50 λέγω· « τί τύπτεις ἀσθενέστερον σέθεν » ;
ὅ δ' εἶπεν· « ἡμῖν τίς σ' ἀπέστειλεν κριτὴν
ἢ ἐπιστάτην ἐνταῦθα ; μὴ κτενεῖς σύ με
ὥσπερ τὸν ἔχθες ἄνδρα » ; καί δείσας ἐγὼ
ἔλεξα· « πῶς ἐγένετο συμφαὲς τόδε » ;
55 καὶ πάντα βασιλεῖ ταῦτ' (ἀπηγγέλη) ταχύ.
ζητεῖ δὲ Φαραὼ τὴν ἐμὴν ψυχὴν λαβεῖν.
ἐγὼ δ' ἀκούσας ἐκποδὼν μεθίσταμαι,
καὶ νῦν πλανῶμαι γῆν ἐπ' ἀλλοτέρμονα.

Εἶτα περὶ τῶν τοῦ Ῥαγουὴλ θυγατέρων οὕτως ἐπιβάλλει·

Ὁρῶ δὲ ταύτας ἑπτὰ παρθένους τινάς.

Ἐρωτήσαντός τε αὐτοῦ τίνες εἴησαν αἱ παρθένοι φησὶν ἡ Σεπφώρα·

60 Λιβύη μὲν ἡ γῆ πᾶσα κλῄζεται, ξένε,
οἰκοῦσι δ' αὐτὴν φῦλα παντοίων γενῶν,
Αἰθίοπες ἄνδρες μέλανες· ἄρχων δ' ἐστὶ γῆς
εἷς καὶ τύραννος καὶ στρατηλάτης μόνος.
ἄρχει δὲ πόλεως τῆσδε καὶ κρίνει βροτοὺς
65 ἱερεύς, ὅς ἐστ' ἐμοῦ τε καὶ τούτων πατήρ.

Εἶτα περὶ τοῦ ποτισμοῦ τῶν θρεμμάτων διελθὼν περὶ τοῦ τῆς Σεπφώρας ἐπιβάλλει γάμου, δι' ἀμοιβαίων παρεισάγων τόν τε Χοῦμ καὶ τὴν Σεπφώραν λέγοντας·

Χ. Ὅμως κατειπεῖν χρή σε Σεπφώρα τάδε.
Σ. ξένῳ πατήρ με τῷδ' ἔδωκεν εὐνέτιν.

Suit un extrait du livre de Démétrius sur les Juifs, où est expliqué le lien de parenté qui unissait Raguel à Abraham ; puis Alexandre continue en ces termes :

Λέγει δὲ περὶ τούτων καὶ Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ Ἐξαγωγῇ, προσπαρειληφὼς τὸν ὄνειρον τὸν ὑπὸ Μωυσέως μὲν ἑωραμένον ὑπὸ δὲ πενθεροῦ διακεκριμένον. λέγει δὲ αὐτὸς ὁ Μωυσῆς δι' ἀμοιβαίων πρὸς τὸν πενθερὸν οὕτω πῶς·

(Ἔδοξ') ὄρους κατ' ἄκρα (Σιναίου) θρόνον
μέγαν τιν' εἶναι μέχρις οὐρανοῦ πτυχὸς,

49. κακουμένους. Dindorf lit πατουμένους, ce qui ne me semble pas beaucoup meilleur. κακοῦσθαι, chez notre poète, pourrait s'entendre de ceux qui διαπληκτιζόμενοι ἐκάκουν ἀλλήλους. Du reste, le talent d'Ezéchiel est peu heureux dans ces vers-ci. Je laisse de côté ἀπογυμνῶσαι, que les écrivains anciens auraient difficilement employé métaphoriquement; je n'insiste pas non plus sur τῇ ἐπαύριον (grec τῇ αὔριον) ; mais le μάλιστα du v. 49 trahit le demi-barbare. Ce mot chez notre auteur répond a peu près à « et ceci aussi » καὶ τοῦτο ; c'est ainsi qu'il écrit au v. 71, avec moins de bonheur encore : « εὐωνύμῳ μάλιστα », et il n'est pas beaucoup plus heureux quand il rend, au v. 50, les paroles de l'Exode « λέγω τῷ ἀδικοῦντι· διὰ τί τύπτεις τὸν πλησίον » par τί τύπτεις ἀσθενέστερον σέθεν.

52. μὴ κτενεῖς σύ με. Exode, v, 14, μὴ ἀνελεῖν με σὺ θέλεις, nous empêche d'écrire μὴ κτενεῖς ἐμέ.

cette fois de notre race, qui se maltraitaient, je dis : « Pourquoi frappes-tu un plus faible que toi? » Il me répondit : « Qui t'a envoyé vers nous pour nous juger ou nous surveiller ici? vas-tu me tuer comme l'homme d'hier? » J'eus peur et je dis : « Comment la chose a-t-elle été découverte? » Le tout fut bientôt rapporté au roi, et Pharaon chercha à m'enlever la vie ; moi, l'ayant appris, je m'enfuis au loin, et maintenant j'erre sur une terre étrangère.

(*Arrivent les filles de Raguel.*) « Mais voici que je vois s'avancer sept jeunes filles. » (*Il les interroge ; Sepphora répond :*) « Toute cette terre, étranger, s'appelle la Libye ; des tribus de races diverses l'habitent, Éthiopiens à la peau noire ; un seul commande tout le pays, un seul est roi et chef de l'armée. Celui qui gouverne cette ville et y juge les hommes est un prêtre ; il est mon père et celui de ces jeunes filles. »

(*Il est question ensuite de l'abreuvoir, du mariage de Sepphora. Dialogue entre Choum et Sepphora*) :

« *Choum :* Il faut pourtant, Sepphora, que tu répondes là-dessus.

Sepphora : Mon père m'a donnée comme épouse à cet étranger. »

Dialogue entre Moïse et son beau-père au sujet du songe de Moïse.

(68) *Moïse :* « Il m'a semblé voir au sommet du mont Sinaï un

55. Je lis ἀπηγγέλη. Tous les mss. portent ἀπήγγειλεν ; le copiste du ms. B lui a donné comme sujet τίς.

56. ζητεῖ δὲ Φαραώ. — Cod. B : ἀκούσας δὲ ζητεῖ Φαραώ. Ce participe provient du vers suivant, à moins peut-être qu'à cause d'Exode, v. 15, « ἤκουσεν δὲ Φαραώ », il ne faille lire « κλύων δὲ ζητεῖ », en supprimant Φαραώ ; en effet, si Φαραὼ a le second α long (comme au v. 9), on aurait ici un anapeste peu correct au deuxième pied ; il est vrai que, au v. 149, Φαραὼ δὲ βασιλεύς, cet α est bref.

57. ἐκποδὼν μεθίσταμαι. Cf. Eur., *Phén.*, 40, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο.

58. ἀλλοτέρμονα, assez heureux : si le mot est de la composition d'Ezéchiel, il l'a formé sur le modèle de l'adjectif ἀγχιτέρμων, qui appartient à la langue tragique. Apollonius de Rhodes : ὁμοτέρμων.

60 et suiv. De temps à autre, Ezéchiel s'écarte de l'histoire sacrée et il semble qu'alors il réussisse mieux que d'ordinaire à écrire en grec. D'où lui vient cet étonnant renseignement sur la situation du pays de Madian, de qui tient-il ce que Sepphora raconte sur le roi unique, maître de la Libye tout entière ? je ne le cherche pas à présent ; nous y reviendrons plus tard. Que Choum fût le frère de Sepphora, c'est peut-être là une invention de sa part ; il aura emprunté ce nom, qui désigne ordinairement en hébreu la nation éthiopienne, soit à la Bible, soit à quelque autre source. Cf. Genèse, x, 6, et Anonym., περὶ Ἑβρ., dans Eusèbe, *Præp. Evang.*, IX, 17, 419 *b*.

68. Restitué par Dübner, d'après la leçon de quelques mss. : ἐξ ὄρους κατ' ἄκρας ἰνοῦ, var. ἴνου.

69. πτυχός, leçon de Cod. Marcianus I, ms. qui, à partir du livre III, est l'autorité la plus considérable d'Eusèbe, comme l'a démontré Heikel, *op. cit.*, p. 20-27 (voir plus haut) ; même leçon cod. D ; E, qui est copié sur I, porte πτηχός ; tous les autres ont πτύχας. Quoique, à la rigueur, μέχρις πτύχας puisse se soutenir, la lecture reste douteuse. Ezéchiel, quand il imite Euripide, conserve fidèlement l'expression de son modèle ; mais Euripide naturellement emploie le pluriel : ἀιθέρος πτύχας, οὐράνοῦ πτύχας (cf. *Hel.*, 42,605 ; *Or.*, 1631 ; *Phén.*, 83). Peut-être Ezéchiel a-t-il écrit, en

70 ἐν τῷ καθῆσθαι φῶτα γενναῖόν τινα
διάδημ' ἔχοντα καὶ μέγα σκῆπτρον χερὶ
εὐωνύμῳ μάλιστα· δεξιᾷ δέ μοι
ἔνευσε, καὶ ἐγὼ πρόσθεν ἐστάθην θρόνου·
σκῆπτρον δέ μοι παρέδωκε, καὶ εἰς θρόνον μέγαν
75 εἶπεν καθῆσθαι, βασιλικὸν δ' ἔδωκέ μοι
διάδημα, [καὶ] αὐτὸς ἐκ θρόνων χωρίζεται.
ἐγὼ δ' ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον
κἄνερθε γαίας καὶ ἐξύπερθεν οὐρανοῦ,
καὶ μοί τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα
80 ἔπιπτ', ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθμησάμην.
καὶ ἐμοὶ παρῆγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.
εἶτ' ἐμφοβηθεὶς ἐξανίσταμ' ἐξ ὕπνου.

Ὁ δὲ πενθερὸς αὐτοῦ τὸν ὄνειρον ἐπικρίνει οὕτως·

Ὦ ξένε, καλόν σοι τοῦτ' ἐσήμηνεν Θεός·
ζῴην δ' ὅταν σοι ταῦτα συμβαίνῃ ποτέ.
85 ἆρα γε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις θρόνον
καὶ αὐτὸς βραβεύσεις καὶ καθηγήσῃ βροτῶν.
τὸ δ' εἰσθεᾶσθαι γῆν ὅλην τ' οἰκουμένην
καὶ τὰ ὑπένερθεν καὶ ὑπὲρ οὐρανὸν Θεοῦ,
ὄψει τά τ' ὄντα τά τε πρὸ τοῦ τά θ' ὕστερον.

Περὶ δὲ τῆς καιομένης βάτου, καὶ τῆς ἀποστολῆς αὐτοῦ τῆς πρὸς Φαραὼ πάλιν παρεισάγει τὸν Μωυσῆν τῷ θεῷ διαλεγόμενον. φησὶ δὲ ὁ Μωυσῆς·

usant d'une élision peu fréquente : μέχρ' ἐς οὐρανοῦ πτύχας — d'autres disent μέσφ' ἐς.

70. ἐν τῷ. Dindorf lit, d'après Cod. Paris. C., ἐν ᾧ, leçon due, sans aucun doute, à un correcteur. Tous les autres mss. donnant la même leçon, il vaut mieux ne rien changer ; nous savons, en effet, qu'Ezéchiel se trompe assez souvent dans l'emploi des pronoms.

73. ἔνευσε... χειρὶ νευειν τινί est assurément d'une langue douteuse, et c'est écarter quelque peu le mot νεύειν de son sens primitif. Mais c'est peut-être, une fois de plus, l'exemple d'Euripide qui a amené Ezéchiel à se croire autorisé à écrire χειρὶ νεῦσαι, du même droit qu'Homère a dit νεῦσε δε' οἱ κεφαλῇ ou ἐπ' ὀφρύσι νεῦσε ; Euripide, en effet, se sert parfois de νεύειν dans des cas tels que ce mot paraît avoir exactement le même sens que σημαίνειν ; ex. : *Hec.*, 543, νεανίαις δ' ἔνευσε παρθένον λαβεῖν, ou *Iphig. T.*, 1330, ἡμᾶς μὲν... ἐξένευσ' ἀποστῆναι πρόσω.

76. Vers corrompu dans les mss. — I et les mss. qui en dérivent portent ἑκὼν devant ἐκ θρόνων, ce qui fait un ïambe de trop ; καὶ manque dans tous les mss. S'il fallait retrancher du vers διάδημα < καὶ > αὐτὸς ἑκὼν ἐκ θρόνων χωρίζεται ce qu'il y a de trop, je supprimerais θρόνων plutôt que tout autre mot, car, lorsque le roi ordonne à Moïse de s'asseoir sur le trône (v. 74), il est censé se tenir lui-même debout à ce moment-là ; donc il n'est plus nécessaire d'indiquer (v. 76) que le roi s'est levé de son trône, mais qu'il s'en est allé complètement. Il se peut que ἑκὼν et ἐκ θρόνων soient tous les deux une corruption d'un même mot ; le vers tout entier se lirait alors : διάδημα καὶ αὐτὸς ἐκποδὼν χωρίζεται.

77. ἔγκυκλον. Quand Ezéchiel écrit γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον, je ne sais pas si c'est un souvenir du vers d'Aristophane, *Cher.*, 70, καὶ κάτιδε τὰς νήσους ἁπάσας ἐν κίκλῳ. Je

grand trône qui s'élevait jusqu'aux replis du ciel. Sur ce trône était assis un être de noble apparence, tenant un diadème et un grand sceptre dans sa main gauche. De la droite il me fit signe, et je me plaçai debout devant son trône; il me tendit son sceptre, me dit de m'asseoir sur le grand trône et me donna le diadème royal; puis il s'éloigna du trône. Et moi je vis tout autour de moi la terre et ce qui était au-dessous de la terre et au-dessus du ciel, et une multitude d'étoiles tombaient à mes genoux, je les comptai toutes, et elles passaient devant moi comme un défilé de mortels. Alors, saisi d'effroi, je me réveille. »...

Raguel : « Ce sont de bons présages, étranger, que Dieu t'envoie. Puissé-je vivre encore lorsqu'ils se réaliseront pour toi! Tu renverseras certainement un grand trône. Et tu seras toi-même arbitre et conducteur des mortels. Quant à ce que tu as contemplé toute la terre habitée et ce qu'il y a au-dessous d'elle et au-dessus du ciel de Dieu, cela veut dire que tu verras ce qui est, ce qui a été et ce qui sera. »

Épisode du buisson ardent.)

Moïse : « Eh! quel signe me donne ce buisson, miracle incroyable aux mortels? Soudain le buisson disparaît dans une grande flamme, et pourtant ses rameaux restent tout verdoyants. Qu'est-ce à dire? Je vais m'avancer et regarder de près ce merveilleux prodige, car c'est une chose incroyable pour un homme.

Dieu : Arrête-toi, homme excellent, ne t'approche pas, Moïse, avant d'avoir détaché les sandales de tes pieds. Sainte est la terre

n'ai pas osé cependant corriger ce vers ni restituer au vers suivant, avec Toupe, καὶ γῆς ἔνερθε, quoique ces mots rappellent le début du v. 505 des *Phéniciennes* : καὶ γῆς ἔνερθε δυνατὸς ὤν. Dans cette partie du poème on rencontre plus de mots appartenant à la κοινὴ que de vestiges de la langue tragique; du moins au vers 81 le mot βροτὸς (langue tragique) est accolé de façon bizarre aux termes militaires propres à cette époque, παρεμβολὴ et παράγειν ; mais au vers 82, ἐμφοβηθεὶς (c'est ainsi, en effet, qu'avec la plupart des mss. le mètre nous oblige de lire) remplace le φοβηθεὶς tout court des Septante. Le datif du v. 81 — à la place duquel Dübner propose de lire καί που — ne me choque nullement.

84. Je restitue συμβαίνῃ d'après Cod., I. Les éditeurs lisent, d'après tous les autres mss., συμβαίη.

85. ἄρα : *donc.* Les tragiques anciens placent rarement cet adverbe ainsi au début d'une proposition; pourtant je n'ai point changé ἄρα en ἦ ῥα, car ἄρα est employé dans ce sens par les tragiques; cf. Eur., *Iphig. Aul.*, 311, σκήπτρῳ τάχ' ἄρα σὸν καθαιμάξω κάρα.

Ibid. ἐξαναστήσεις. Vigier a traduit, inexactement, en donnant d'ailleurs un tour élégant aux vers plats d'Ezéchiel : « *Eia age* » (préférait-il lire ἄρ ἄγε?) *Superbum nate tu solium eriges* ». Le songe, en effet, vise le trône du roi que Moïse *renversa.* Cf. Eur., *Suppl.*, 1198 (passage où le même mot occupe la même place dans le vers) : ὃν Ἰλίου ποτ' ἐξαναστήσας βάθρα.

88. Je me demande si, à la place des premiers mots (dans quelques mss. l'article manque), il ne faut pas lire quelque chose comme καὶ πάντ' ἔνερθεν. Mais je préfère ne pas toucher à un vers dépourvu d'élégance. Si Ezéchiel a écrit οὐρανὸν, non οὐρανοῦ, il est en cela d'accord avec les écrivains postérieurs; cf. Thom. Mag., *i. v.* ὑπέρ. πρὸς γενικὴν ἐκφέρουσιν Ἀττικοί. Ἕλληνες δὲ πρὸς αἰτιατικήν.

90 Ἔα, τί μοι σημεῖον ἐκ βάτου τόδε
τεράστιόν τε καὶ βροτοῖς ἀπιστία;
ἄφνω βάτος μέν καίεται πολλῷ πυρί,
αὐτοῦ δὲ χλωρὸν πᾶν μένει τὸ βλαστάνον.
τί δή; (προσ)ελθὼν ὄψομαι τέρας (τόδε)
95 μέγιστον· οὐ γὰρ πίστιν ἀνθρώποις φέρει.

Εἶτα ὁ Θεὸς αὐτῷ προσομιλεῖ·

Ἐπίσχες ὦ φέριστε, μὴ προσεγγίσῃς,
Μωσῆ, πρὶν ἢ τῶν σῶν ποδῶν λῦσαι δέσιν.
ἁγία γὰρ ἡ γῆ (ἐφ' ἧς) ἐφέστηκας πέλει,
ὁ δ' ἐκ βάτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος.
100 θάρσησον ὦ παῖ, καὶ λόγων ἄκου' ἐμῶν·
ἰδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον
θνητὸν γεγῶτα, τῶν λόγων δ' ἔξεστί σοι
ἐμῶν ἀκούειν, ὧν ἕκατ' ἐλήλυθα.
ἐγὼ Θεὸς σῶν, ὧν λέγεις, γεννητόρων
105 Ἀβραάμ τε καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβου τρίτου.
μνησθεὶς δ' ἐκείνων καὶ ἔτ' ἐμῶν δωρημάτων,
πάρειμι σῶσαι λαὸν Ἑβραίων ἐμόν,
ἰδὼν κάκωσιν καὶ πόνον δούλων ἐμῶν.
ἀλλ' ἕρπε, καὶ σήμαινε τοῖς ἐμοῖς λόγοις
110 πρῶτον μὲν αὐτοῖς πᾶσιν Ἑβραίοις ὁμοῦ,
ἔπειτα βασιλεῖ, τὰ ὑπ' ἐμοῦ τεταγμένα
ὅπως σὺ λαὸν τὸν ἐμὸν ἐξάγοις χθονός.

Εἶτα ὑποβάς τινα ἀμοιβαῖα αὐτὸς ὁ Μωσῆς λέγει·

Οὐκ εὔλογος πέφυκα, γλῶσσα δ' ἐστί μοι

90. ἔα, τί μοι. Ezéchiel commence à la façon des tragiques anciens ; les héros d'Euripide expriment souvent leur admiration soudaine par des exclamations telles que « ἔα τί χρῆμα », « ἔα τί λεύσσω ». Il est vrai que, dès le vers suivant, le grec de la décadence se trahit, car les poètes anciens ne disent pas τεράστιον et n'emploient pas l'abstrait (ἀπιστία) à la manière d'Ezéchiel (et aussi de beaucoup d'écrivains postérieurs). Cette raison, cependant, ne conduira personne, je pense, à adopter la leçon du Cod. B : ἄπιστον ὄν.

95. Je lis προσελθών, car ce participe s'adapte mieux à la phrase que le προελθών que portent tous les mss., et il se rapproche davantage du récit de l'Exode, que notre poète suit de près dans ces vers. Comp. avec v. 91 Exode, III, 2, ὁρᾷ ὅτι ὁ βάτος καίεται πυρί, avec v. 94 et suiv. — Exode, III, 3 παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὅραμα τοῦτο· μέγα ὅτι οὐ καίεται ὁ βάτος. Les derniers mots indiquent pour quel motif le poète a ajouté le v. 95, si languissant. Je lis τέρας τόδε, à la place du τεράστιον des mss., parce que le pronom est indispensable ; il y a dans l'Exode : τὸ ὅραμα τοῦτο.

96 et suiv. Voulant agrémenter le récit de l'Exode d'images empruntées au style tragique, Ezéchiel commence à la façon d'Euripide. Que de vers d'Euripide, en effet, débutent par ἐπίσχες ou ἐπίσχε! Voir, par exemple, *Ion.*, 1320, ἐπίσχες ὦ παῖ; *Andr.*, 432, Μενέλα' ἐπίσχες μὴ τάχυνε (ajoutez *El.*, 758, 962 ; *Phén.*, 92 ; *Hél.*, 1142 ; en cherchant bien on en trouverait encore d'autres exemples). A la fin du vers, ce n'est plus les anciens qu'il imite, mais Exode, III, 5 : μὴ ἐγγίσῃς ὧδε ; de même qu'au vers

sur laquelle tu marches, et du buisson jaillit à tes yeux la flamme de la parole divine. Rassure-toi, mon fils, et écoute mes paroles. Né mortel, il ne t'est pas possible de voir ma face, mais tu peux entendre les paroles que je suis venu te dire. Je suis le Dieu de tes pères, comme tu les appelles, Abraham, Isaac et Jacob. Me souvenant d'eux et de mes bienfaits passés, je viens sauver mon peuple, le peuple des Hébreux, car j'ai vu les malheurs et les souffrances de mes serviteurs. Va donc et signifie d'abord à tous les Hébreux ensemble, au roi ensuite, mes ordres dans les termes mêmes dont je me servirai, afin que tu fasses sortir mon peuple de cette terre...

Moïse : Je ne suis pas éloquent, ma langue est embarrassée, ma voix est grêle; je ne saurais parler devant le roi.

suivant on retrouve les mots du livre sacré, λῦσαι τὸ ὑπόδημα ἐκ τῶν σῶν ποδῶν. Mais Ezéchiel évite assez habilement un solécisme, en remplaçant ἐγγίσαι ὧδε par προσεγγίσαι; au contraire, c'est à tort qu'il ne se sert pas du moyen λύσασθαι; le mètre, si je ne me trompe, l'en a empêché. Le terme ὑπόδημα lui paraissant bas, il lui a préféré δέσιν, inusité dans ce sens. Quant à ὑποδέσιν, plus fréquent chez les écrivains postérieurs, il ne pouvait l'écrire, a cause du mètre.

98. Je lis ἐφ' ἧς ; les éditions portent ὅπου σύ, d'où résulte un hiatus (γῆ ὅπου), que nous ne devons pas imposer à Ezéchiel, très scrupuleux en matière de prosodie. Dübner lit : ἁγία γὰρ ἧς σύ γῆς ἐφέστηκας πέλει, vers plus élégant, mais qui s'éloigne davantage du texte traditionnel et de la manière d'Ezéchiel [ἐφ' ἧς sera tombé devant ἐφές et aura été remplacé arbitrairement par ὅπου. T. R.]

99. Je doute qu'on ait raison de prendre θεῖος λόγος dans le sens exclusif de *voix* divine, bien qu'il soit correct de dire ἐκλάμπειν de la voix. Car Exode, III, 2, ὤφθη δέ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου nous invite presque à penser qu'Ezéchiel n'ignorait pas ce que les philosophes juifs entendent par ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, bien qu'il fût complètement étranger à la philosophie juive.

100 et suiv. Ezéchiel renverse l'ordre du récit de l'Exode, mettant en tête ce qui dans le livre sacré vient en second lieu; les vers 100 et suiv. se rapportent à Exode, III, 6, ἀπέστρεψεν δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ — les paroles évoquent immédiatement le souvenir d'Euripide (par ex. : *Hipp.*, 68, κλύων μὲν αὐδὴν, ὄμμα δ' οὐχ ὁρῶν τὸ σὸν), et rappellent aussi, en une certaine mesure, le ton et le rythme de la langue d'Euripide. Car θάρσησον ὦ παῖ ressemble beaucoup à ἔασον ὦ παῖ (*Hipp.*, 521) ou à σίγησον ὦ παῖ (*ibid.*, 603), et le v. 102, θνητὸν γεγῶτα, ne se ressent pas moins de l'influence d'Euripide (*Iphig. Taur.*, 687, φίλον γεγῶτα; *Ion.*, 1535, αὐτοῦ γεγῶτα). A partir du v. 104, Ezéchiel ne suit plus de nouveau que le récit de l'Exode, tout en l'abrégeant et en y apportant çà et là quelques changements; noter qu'il emploie le pluriel γεννητόρων, en quoi il est bien plus correct que Exode, 6, τοῦ πατρός σου, et est d'accord avec le texte samaritain.

106. ἐμῶν δωρημάτων. Cf. Exode, II, 24, ἐμνήσθη ὁ θεὸς τῆς διαθήκης αὐτοῦ τῆς πρὸς Ἀβραάμ κ.τ.λ. Les δωρήματα sont donc les promesses de Dieu. Cf. le songe d'Amram, dans Josèphe, II, 9, 3.

109. A partir de ce vers, Ezéchiel reproduit le récit de l'Exode, souvent confus, plein de contradictions et de répétitions; mais il l'abrège beaucoup et y opère de fréquentes modifications ; cependant, les expressions du livre saint reviennent souvent, il suffira de les signaler; le v. 109 lui-même est imité d'Euripide dont bien des vers commencent par : ἀλλ' ἕρπε (cf. *Iphig. Taur.*, 699 ; *And.*, 432 ; *Héc.*, 1019); la fin du vers est encore euripidéenne (cf. *Héc.*, 699, τῷ σῷ τοῦτο σημανεῖς λόγῳ).

112. ἐξάγοις. C'est ainsi qu'avec raison lit Dübner, d'après la plupart des mss. (bien que ce ne soit pas la leçon de Cod. I), car ἐξάγοις dépend de τεταγμένα.

113. μοι. Leçon de Cod. I. Dübner lit μοι d'après les autres mss.

114. Pour ἰσχνόφωνος, cf. Exode, IV, 10 ; je ne pense pas que εὔλογος et δύσφραστος se rencontrent avec ce sens chez les écrivains anciens.

δύσφραστος, ἰσχνόφωνος ὥστε μὴ λόγους
115 ἐμοὺς γενέσθαι βασιλέως ἐναντίον.

Εἶτα πρὸς ταῦτα ὁ Θεὸς αὐτῷ ἀποκρίνεται·

Ἀάρωνα πέμψω σὸν κασίγνητον ταχὺ
ᾧ πάντα λέξεις τὰ ἐξ ἐμοῦ λελεγμένα.
καὶ αὐτὸς λαλήσει βασιλέως ἐναντίον,
σὺ μὲν πρὸς (ἡμῶν), ὃ δὲ λαβὼν σέθεν πάρα.

Περὶ δὲ τῆς ῥάβδου καὶ τῶν ἄλλων τεράτων οὕτω δι' ἀμοιβαίων εἴρηκε·

120 Θ. Τί δ' ἐν χεροῖν σοῖν τοῦτ' ἔχεις; λέξον τάχος.
M. Ῥάβδον τετραπόδων καὶ βροτῶν κολαστρίαν.
Θ. Ῥῖψον πρὸς οὖδας, καὶ ἀποχώρησον τάχος,
δράκων γὰρ ἔσται φοβερὸς ὥστε θαυμάσαι.
M. Ἰδοὺ βέβληται· — δέσποθ' ἵλεως γενοῦ.
125 ὡς φοβερὸς, ὡς πέλωρος· οἴκτειρον σύ με'
πέφρικ' ἰδὼν, μέλη δὲ σώματος τρέμει.
Θ. Μηδὲν φοβηθῇς, χεῖρα δ' ἐκτείνας λαβὲ
οὐρὰν, πάλιν δὲ ῥάβδος ἔσσεθ' ὥσπερ ἦν.
ἔνθες δὲ χεῖρ' εἰς κόλπον, ἐξένεγκέ τε.
130 M. Ἰδοὺ τὸ ταχθέν· γέγονεν ὡσπερεὶ χιών.
Θ. Ἔνθες πάλιν δ' εἰς κόλπον· ἔσται δ' ὥσπερ ἦν.

Τούτοις ἐπάγει, μετά τινα τὰ μεταξὺ αὐτῷ εἰρημένα, λέγων. Ταῦτα δὲ φησιν οὕτω καὶ Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ Ἐξαγωγῇ λέγων περὶ μὲν τῶν σημείων τὸν Θεὸν παρεισάγων λέγοντα οὕτως·

Ἐν τῇδε ῥάβδῳ παντὰ ποιήσεις κακά.
πρῶτον μὲν αἷμα ποτάμιον ῥυήσεται

115. J'ai des doutes sur ce vers. Faut-il penser à Exode, VI, 12, πῶς εἰσακούσεταί μου Φαραώ, ou lire ὥστε μὴ λόγον ἐμοῦ γενέσθαι?

116. Je restitue πέμψω d'après les mss. B C F G, car la leçon πέμψον que donnent les meilleurs mss. IOE, bien qu'acceptée par Gaisford, Dübner et Dindorf, me paraît bien peu probable. En effet, un ordre tel que : « Envoie ton frère » n'est pas du tout de mise ici, puisque Moïse doit s'approcher du roi, *accompagné* d'Aaron. Ajoutez que πέμψω est confirmé par le récit de l'Exode (IV, 13) : καὶ εἶπεν Μωυσῆς· « δέομαι Κύριε, προχείρισαι δυνάμενον ἄλλον ὅν ἀποστελεῖς ». [πέμψον paraît être né sous l'influence de σὸν qui suit. T. R.]

119. Le texte a ἡμᾶς : vers obscur, mais qu'il ne faut cependant pas corriger, car il exprime ce que la version des Septante n'expose pas beaucoup mieux, Exode, IV, 16 : καὶ αὐτός σοι λαλήσει πρὸς τὸν λαὸν, καὶ αὐτὸς ἔσται σου στόμα· σὺ δὲ αὐτῷ ἔσῃ τὰ πρὸς τὸν θεὸν (en hébr. : « *tu lui seras un dieu* »). [Nous croyons la correction ἡμῶν, due à Dübner, très bonne. T. R.]

120. Ici seulement intervient le dialogue qui, dans l'Exode, se trouve au commencement du chap. IV.

121. κολαστρίαν, terme nouveau, mais correctement composé. Ce n'est pas à Homère que cette périphrase est empruntée (ἀκόντα κυνῶν ἀλκτῆρα καὶ ἵππιον, ξ, 531), mais, à des tragiques attiques qui depuis Euripide et Critias, se servent volontiers de locutions de ce genre.

122. De nouveau, des souvenirs très précis d'Euripide. Exode, IV, 3, ῥῖψον αὐτὴν

Dieu : Je t'enverrai bientôt ton frère Aaron et tu lui répéteras tout ce que je t'aurai dit ; ce sera lui qui parlera en présence du roi. Tu recevras la parole de moi, et lui de toi.

(*Épisode de la verge.*)

Dieu : Que tiens-tu là dans tes mains; dis-le moi vite.

Moïse : C'est la verge avec laquelle je châtie les bêtes et les hommes.

Dieu : Jette-la sur le sol et retire-toi vite, car il y aura là un serpent merveilleux et terrible.

Moïse : Voici, je l'ai jetée. — O, Maître, sois-moi secourable! qu'il est terrible et monstrueux! Aie pitié de moi. Je frémis en le voyant, et mes membres sont tout tremblants.

Dieu : Ne crains rien, tends la main, saisis sa queue, et il redeviendra la verge qu'il était auparavant. — Mets maintenant ta main dans ton sein et retire-la.

Moïse : C'est fait. La voici devenue blanche comme neige!

Dieu : Mets-la de nouveau dans ton sein, elle sera comme auparavant...

Dieu : Avec cette verge tu déchaîneras tous les maux. D'abord le sang coulera dans le fleuve et dans les sources et dans les étangs. Je jetterai sur leur contrée une multitude de grenouilles et de moucherons. Ensuite je répandrai sur les Egyptiens une cendre semblable à celle des cheminées, et des ulcères cruels naîtront sur le corps des hommes. Puis la mouche des chiens viendra, et fera souffrir de nombreux Egyptiens ; après cela il y aura de nouveau une peste et ceux qui ont le cœur dur mourront. Je rendrai le ciel amer; il tombera une grêle mêlée de flammes qui fera mourir les hommes. Les fruits périront, et les bestiaux. Je ferai trois jours entiers de ténèbres, et j'enverrai une foule innombrable de sauterelles qui dévoreront les moissons et la verdure des plantes. Et après tout cela je ferai périr les premiers-nés des hommes. Je mettrai fin à l'insolence des mé-

ἐπὶ τὴν γῆν. Des expressions telles que *Bacch.*, 1112, πίπτει πρὸς οὖδας; *Med.*, 1195, πίπτει δ' ἐπ' οὖδας, obsèdent ici l'esprit d'Ezéchiel.

123. δράκων γὰρ ἔσται. *Bacch.*, 1330, δράκων γενήσῃ.

124. δέσποθ' ἵλεως γενοῦ. *Iphig. Taur.*, 270, δέσποτα Παλαῖμον ἵλεως ἡμῖν γενοῦ.

125. οἰκτειρον σύ με. *Iphig. Taur.*, 584, οἰκτίρας ἐμέ ; *Phén.*, 1414, οἰκτίρω δέ με. Voir aussi *Ion.*, 618 ; *Troy.*, 403, vers qui se terminent presque de la même façon.

127. μηδὲν φοβηθῇς rappelle immédiatement Eschyle, *Prom.*, 128 ; mais Ezéchiel imite peut-être aussi Euripide, *Andr.*, 994. Du reste, dans ces vers, Ezéchiel évite les formes barbares de l'Exode : ἐξένεγκε, au lieu de εἰσένεγκον, et, v. 128, οὐρὰ, au lieu de κέρκος.

132. ἐν, solécisme plus grave que ceux qu'on rencontre habituellement chez Ezéchiel ; ce qui l'a induit en erreur, dans l'emploi de cette préposition, c'est Exode, IV, 17 : καὶ τὴν ῥάβδον ταύτην τὴν στραφεῖσαν εἰς ὄφιν λήμψει ἐν τῇ χειρί σου, ἐν τῇ ποιήσεις ἐν αὐτῇ τὰ σημεῖα.

133. On voit par le vers suivant que ποτάμιον est un substantif et joue le rôle de sujet; c'est à cause du mètre qu'Ezéchiel emploie le diminutif (forme peu appropriée quand il s'agit du Nil!) Ce n'est pas à l'exemple d'Euripide (qui emploie seulement le datif et dans un sens différent, ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον) qu'il construit ῥεῖν avec l'accusatif (αἷμα), mais il se conforme, ce faisant, à l'usage de son époque. Cf. le vers

πηγαί τε πᾶσαι καὶ ὑδάτων συστήματα.
135 βατράχων τε πλῆθος, καὶ σκανίπας ἐμβαλῶ χθονί.
ἔπειτα τέφραν οἷς καμινᾶιαν πάσω,
ἀναβλύσει δὲ ἐν βροτοῖς ἕλκη πικρά.
κυνόμυια δ' ἥξει καὶ βροτοὺς Αἰγυπτίων
πολλοὺς κακώσει. μετὰ δὲ ταῦτ' ἔσται πάλιν
140 λοιμὸς, θανοῦνται δ' οἷς ἔνεστι καρδία
σκληρά. πικρανῶ δ' οὐρανὸν, χάλαξα νῦν
σὺν πυρὶ πεσεῖται, καὶ νεκροὺς θήσει βροτοὺς,
καρποί τ' ὀλοῦνται τετραπόδων τε σώματα.
σκότος δὲ θήσω τρεῖς ἐφ' ἡμέρας ὅλας.
145 ἀκρίδας τε πέμψω καὶ περισσὰ βρώματα
ἅπαντ' ἀναλώσουσι καὶ καρποῦ χλόην.
ἐπὶ πᾶσι τούτοις τέκν' ἀποκτενῶ βροτῶν
πρωτόγονα, παύσω δ' ὕβριν ἀνθρώπων κακῶν.
Φαραὼ δὲ βασιλεὺς πείσετ' οὐδὲν ὧν λέγω,
150 πλὴν τέκνον αὐτοῦ πρωτόγονον ἕξει νεκρόν,
καὶ τότε φοβηθεὶς λαὸν ἐκπέμψει ταχύ.

Πρὸς τοῖσδε λέξεις πᾶσιν Ἑβραίοις ὁμοῦ·

« ὁ μεὶς ὅδ' ὑμῖν πρῶτος ἐνιαυτοῦ πέλει·
ἐν τῷδ' ἀπάξω λαὸν εἰς ἄλλην χθόνα,
155 εἰς ἣν ὑπέστην πατράσιν Ἑβραίων γένους. »
λέξεις δὲ λαῷ παντὶ, μηνὸς οὗ λέγω
διχομηνίᾳ, τὸ πάσχα θύσαντας Θεῷ
τῇ πρόσθε νυκτὶ, αἵματι ψαῦσαι θύρας,
ὅπως παρέλθῃ σῆμα δεινὸς ἄγγελος.
160 ὑμεῖς δὲ νυκτὸς ὀπτὰ δαίσεσθε κρέα.
σπουδῇ δὲ βασιλεὺς ἐκβαλεῖ πρόπαντ' ὄχλον.
ὅταν δὲ μέλλητ' ἀποτρέχειν, δώσω χάριν
λαῷ, γυνή τε παρὰ γυναικὸς λήψεται
σκεύη, κόσμον τε πάνθ' ὃν ἄνθρωπος φέρει,
165 χρυσόν τε καὶ ἄργυρον ἠδὲ καὶ στολὰς, ἵνα
ἀνθ' ὧν ἔπραξαν μισθὸν ἀποδῶσιν βροτοῖς.
ὅταν δ' ἐς ἴδιον χῶρον εἰσέλθῃθ', ὅπως

très connu de Théocrite, v, 126, ῥείτω χὰ Συβαρῖτις ἐμὶν μέλι. [Je ne crois pas possible que ποτάμιον soit un diminutif, j'aime mieux y voir un adjectif et admettre ensuite une anacoluthe poétique. T. R.]

134. ὑδάτων συστήματα. Exode, VII, 19, πᾶν συνεστηκὸς ὕδωρ αὐτῶν.

136. οἷς joue le rôle d'un pronom personnel. Cf. Exode, IX, 8, ἐναντίον Φαραὼ καὶ ἐναντίον τῶν θεραπόντων αὐτοῦ.

137. L'hiatus δὲ ἐν indique certainement que le passage est corrompu ; les copistes de Cod. F. G. ont déjà, de leur propre initiative, essayé de le supprimer, en écrivant ἀναβρυήσει. Il porte ἀναβλήσει, qui dérive sans doute de ἀναβλυήσει; on pourrait prétendre que ἀναβλήσει figurait, en réalité, dans l'archétype, si cette forme du futur

chants. Mais le roi Pharaon ne se laissera persuader par aucun de ces maux; seulement lorsque j'aurai fait périr son premier-né, épouvanté, il se hâtera de faire partir le peuple.

Et tu diras encore à tous les Hébreux réunis: Ce mois-ci est le premier de l'année pour vous: c'est dans ce mois que je conduirai le peuple dans une autre terre que j'ai promise aux pères de la race hébraïque. Et tu diras à tout le peuple qu'à la nouvelle lune du mois dont je parle, après avoir fait le sacrifice de la Pâque en l'honneur de Dieu la nuit précédente, ils teignent de sang leurs portes pour que l'ange terrible, voyant ce signe, passe outre; vous, pendant la nuit, vous mangerez des viandes cuites. Mais le roi fera partir en toute hâte le peuple tout entier. Et lorsque vous serez sur le point de vous enfuir, je donnerai ma faveur au peuple, et la femme prendra à la femme ses ustensiles et toutes les parures que porte l'homme, l'or et l'argent et les vêtements afin que les Egyptiens payent aux Hébreux le salaire de tout ce qu'ils leur ont fait.

se rencontrait ailleurs [et si le mètre le permettait, T. R.]. Dübner, pour éviter l'hiatus, lit < δείν' > ἐν, alléguant, en faveur du double adjectif δεινὰ ἕλκη πικρά, les vers 17, 220, 221, 249; mais ces vers sont ici d'un faible secours, car les premiers sont corrompus et l'on sent combien le v. 249, δαψιλὲς χῶρος βαθύς, diffère du vers qui nous occupe. Je proposerais de lire ἐνὶ βροτοῖς, s'il était sûr qu'Ezéchiel, contrairement à la coutume attique, ait jamais allongé une voyelle à la fin d'un mot, devant βρ.; c'est ce que le v. 160 tend à prouver; 51 et 160 ne démontrent rien; au contraire, 39 et 93 plaident en faveur de cette hypothèse. Il se peut qu'il y eut autrefois δ' ἄρ' ἐν βροτοῖς.

141. πικρανῶ, mot corrompu. Dübner lit πικρανέω, mais il est difficile d'admettre ce mot dans un tragique. Est-ce πικρώσω?

145. περισσαί. Je lis ainsi avec Dübner (mss. περισσά), tout en conservant des doutes, car dans Cod. I. on lit πέμψαι, au lieu de πέμψω; si, comme je le pense, le mot était écrit primitivement πέμψας, on pourrait restituer cette phrase ainsi : ἀκρίδας τε πέμψας (αἱ περὶσσαὶ ...χλόην) ἐπὶ πᾶσι ...ἀποκτενῶ, ce qui est bien préférable.

149. Vers bien étrange si l'on prend πείσεται οὐδὲν pour « ne souffrira rien ». Quoi! le roi n'avait souffert aucun de ces maux? Ne savons-nous pas que οἱ βάτραχοι ἀναβάντες εἰσῆλθον ἐις τοὺς οἴκους αὐτοῦ (Exode, VIII, 3)? — que παρεγένετο ἡ κυνόμυια πλῆθος εἰς τοὺς οἴκους Φαραὼ (Exode, VIII, 24)? — Est-ce que la peste n'avait pas frappé ses troupeaux à lui aussi? La demeure royale seule n'avait-elle donc pas été enveloppée de ténèbres? J'ai peine à croire que ce soit là ce qu'a voulu dire le poète. Je comprendrais le vers si Ezéchiel disait : « *Mais ce roi n'obéira à aucun de mes ordres* »; et j'ai l'idée que notre poète, se rappelant le vers d'Euripide, *Hel.*, 446, πείθει γὰρ οὐδὲν ὧν λέγω, a écrit βασιλεὺς δὲ Φαραὼ πείσετ' οὐδέν' (c'est-à-dire οὐδενὶ) ὧν λέγω. Le vers suivant n'infirme pas cette hypothèse, car πλὴν chez les contemporains d'Ezéchiel signifie parfois *mais*. On comprend alors ce qui suit : καὶ τότε etc...; c'est comme s'il y avait : « πλὴν ἐκπέμψει ὅτε ἕξει πρ. νεκρ. ».

152. Cf. Exode, XII, 1 et suiv.

157. διχομηνίᾳ : dans tous ces vers, Ezéchiel suit presque constamment, en le résumant, le récit de la Bible; noter en passant qu'un vers d'Euripide commence en διχο- : *Or.*, 890, διχόμυθα.

158. L'hiatus est peut-être dû à la césure, mais le poète aurait pu facilement l'éviter, en écrivant : τῆς πρόσθε νυκτός.

165. Dübner lit χρυσοῦν τε κἀργυρεῖον ἠδὲ καὶ στολάς, et pense que ce vers n'est pas d'Ezéchiel, mais qu'il a été ajouté après coup.

167 et suiv. Dans ce vers, Ezéchiel abrège encore plus qu'ailleurs le récit biblique. Cependant, il suit jusqu'à un certain point l'ordre de l'Exode. Rapprocher de v. 152.

ἄφ' ἧσπερ ἠοῦς ἐφύγετ' Αἰγύπτου δ' ἄπο
ἑπτὰ διοδοιποροῦντες ἡμερῶν ὁδὸν,
170 πάντες τοσαύτας ἡμέρας ἔτος κάτα
ἄζυμ' ἔδεσθε καὶ Θεῷ λατρεύσετε,
τὰ πρωτότευκτα ζῷα θύοντες Θεῷ,
ὅσ' ἄν τέκωσι παρθένοι πρώτως τέκνα
τὰ ἀρσενικά, διανοίγοντα μήτρας μητέρων.

Καὶ πάλιν περὶ τῆς αὐτῆς ταύτης ἑορτῆς φησὶ ἐπεξεργαζόμενον ἀκριβέστερον εἰρηκέναι·

175 Ἀνδρῶν Ἑβραίων τοῦδε τοῦ μηνὸς λαβὼν
κατὰ συγγενείας πρόβατα καὶ μόσχους βοῶν
ἄμωμα δεκάτῃ· καὶ φυλαχθήτω μέχρι
τετρὰς ἐπιλάμψει δεκάδι, καὶ πρὸς ἑσπέραν
θύσαντες, ὀπτὰ πάντα σὺν τοῖς ἔνδοθεν
180 οὕτω φάγεσθε ταῦτα· περιεζωσμένοι,
καὶ κοῖλα ποσσὶν ὑποδέδεσθε καὶ χερὶ
βακτηρίαν ἔχοντες· ἐν σπουδῇ τε γὰρ
βασιλεὺς κελεύσει πάντας ἐκβαλεῖν χθονός·
κεκλήσεται δὲ πᾶς. καὶ ὅταν θύσητε δὲ,
185 δέσμην λαβόντες χερσὶν ὑσσώπου κόμης
εἰς αἷμα βάψαι καὶ θιγεῖν σταθμῶν δυοῖν,
ὅπως παρέλθῃ θάνατος Ἑβραίων ἄπο.
ταύτην δ' ἑορτὴν δεσπότῃ τηρήσετε,
ἔφθ' ἡμέρας ἄζυμα, καὶ οὐ βρωθήσεται
190 ζύμη· κακῶν γάρ ἐστι τῶνδ' ἀπαλλαγή,
καὶ τοῦδε μηνὸς ἔξοδον διδοῖ Θεός.
ἀρχὴ δὲ μηνῶν καὶ χρόνων οὗτος πέλει.

Πάλιν μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει· φησὶ δὲ καὶ Ἐζεκιῆλος ἐν τῷ δράματι τῷ ἐπιγραφομένῳ Ἐξαγωγὴ, παρεισάγων ἄγγελον λέγοντα τήν τε τῶν Ἑβραίων διάθεσιν καὶ τὴν τῶν Αἰγυπτίων φθορὰν οὕτως·

ΑΓΓ. Ὡς γὰρ σὺν ὄχλῳ τῷδ' ἀφώρμησεν δόμων

160, Exode, XII, 1-14; de v. 161-167, Exode, XII, 35-36, et II, 1-4, de v. 167-174, Exode, XII, 15 et suivants, en ajoutant cependant Exode, XIII, 3 et suivants; car c'est dans ce passage seulement qu'il est question d'une nouvelle patrie. Le vers 168 est sûrement corrompu. Le poète y exprime ce qu'on lit dans Exode, XIII, 3, et XII, 17 : « Quand vous serez arrivés dans vos demeures, pendant sept jours, comptés à partir du jour où vous vous êtes enfuis d'Égypte, chaque année, vous mangerez des pains azymes. » Il est clair que c'est là ce qu'a voulu dire le poète, mais la particule δὲ, après Αἰγύπτου, est de trop, et, cependant, on ne peut pas admettre l'hiatus Αἰγύπτου ἄπο ; la correction Αἰγυπτίων ἄπο ne me sourit guère non plus. En réalité, je pense que quelque mot de la langue tragique se cache dans ἄπο ; peut-être Ezéchiel a-t-il écrit Αἰγύπτου πέδον (Eur., *Hel.*, 2); un copiste, par négligence, aura mis δάπεδον, qui ensuite a pu devenir facilement ἄπο à la fin du vers.

172. πρωτότευκτος, néologisme. — Exode : πρωτότοκος.

175, Il semble que, dans ce second discours, Dieu expose avec plus de soin à Moïse

Mais lorsque vous arriverez dans le pays qui sera le vôtre, tous les ans, à partir du jour où vous aviez quitté l'Egypte et marché sept jours sans vous arrêter, tous, pendant autant de jours, vous mangerez des azymes et vous adorerez Dieu, sacrifiant à Dieu les premiers-nés des animaux, tous les rejetons mâles qu'enfanteront pour la première fois les jeunes femmes, et qui ouvrent la matrice de leurs mères.

. . . . . .

Il prendra ce mois-là, famille par famille, la dîme exacte des brebis et des veaux. Vous les garderez jusqu'à ce que luise la quatorzième aurore; puis, vous les sacrifierez le soir et vous les mangerez cuits en entier avec leurs entrailles, dans le costume suivant: la ceinture autour des reins, les pieds chaussés de souliers de marche, un bâton à la main. Car le roi vous fera sortir en toute hâte du pays, et en hâte chacun sera appelé. Quand vous aurez sacrifié, vous prendrez un bouquet de feuilles d'hysope et vous les plongerez dans le sang, et vous teindrez les deux montants de la porte, afin que la mort s'écarte des Hébreux. Vous célébrerez cette fête en l'honneur du Seigneur; pendant sept jours vous mangerez des azymes, et rien de fermenté. Car c'est alors que vos maux ont pris fin, et Dieu vous donne votre libération ce mois-là, et ce sera là le commencement des mois et des temps.

(*Récit du passage de la mer Rouge.*)

Le messager : Lorsque le roi Pharaon sortit de ses demeures avec cette foule, accompagné de ses myriades de guerriers, avec toute sa cavalerie et ses chars à quatre chevaux, avec les chefs de file et les hommes du rang, le nombre immense de tous ces soldats rangés en bataille inspirait la terreur. Les fantassins, les phalangites, étaient au milieu, réservant dans leurs rangs des intervalles pour le pas-

ce qu'il aura à dire devant le peuple. La note d'Alexandre qui précède le v. 175 exprime, si je ne me trompe, ce sentiment : φησὶν <ὁ Ἐζεκιῆλος> ἐπεξεργαζόμενον <τὸν Θεὸν> ἀκριβέστερον εἰρηκέναι. Alexandre omet, dans sa citation, le sujet auquel se rapporte λαβὼν et l'attribut de la première proposition.

181. Changer avec Dübner κοῖλα en κᾶλα me paraît trop risqué. ὑποδήματα κοῖλα convient très bien aux Juifs, puisqu'ils sont sur le point de partir, car, d'après Pollux (VII, 84), les ὑποδήματα sont dits κοῖλα ou βαθέα quand ils montent jusqu'à mi-jambe. ὑποδεδεμένοι vaudrait mieux que ὑποδέδεσθε.

190. ἐστὶ τῶνδ' ἀπαλλαγή. Je lis ainsi, le grand désaccord des leçons me permettant d'être audacieux. Vigier, d'après je ne sais quels mss., lit : γὰρ τῶνδ' ἀπαλλαγὴ ἔσσεται, avec une élision qui n'est pas possible. D'autres, ce qui ne vaut pas mieux, lisent ἀπαλλαγή 'σεται. Les mss. de Gaisford portent ἀπαλλαγήσεται et ἀπαλλαγήσετε, mots auxquels Gaisford se refuse à donner un sens. Le mot ἐστὶν (le διδοῖ du vers suivant montre qu'il faut ici un présent), après avoir changé de place, a été finalement écrit à la fin du vers : ἀπαλλαγή ἐστιν, ce qui par analogie avec la fin des vers précédents, a pu facilement aboutir à la forme que présentent aujourd'hui les mss. Il est superflu de donner des exemples pour prouver que les tragiques ont fait un grand usage du mot ἀπαλλαγή, surtout à la fin d'un trimètre.

193. Ezéchiel retourne encore une fois à la langue tragique. La ἀγγέλου ῥῆσις, qui commence à ce vers et dans laquelle Ezéchiel expose ce qui est raconté Exode, XIV

βασιλεὺς Φαραώ, μυρίων ὅπλων μέτα
ἵππου τε πάσης καὶ ἁρμάτων τετραόρων
καὶ προστάταισι καὶ παραστάταις ὁμοῦ,
ἦν φρικτὸς ἀνδρῶν ἐκτεταγμένων ὄχλος.
πεζοὶ μὲν ἐν μέσοισι καὶ φαλλαγγικοὶ
διεκδρομὰς ἔχοντες ἅρμασιν τόπους·
ἱππεῖς δ' ἔταξε, τοὺς μὲν ἐξ εὐωνύμων,
ἐκ δεξιῶν δὲ πάντας Αἰγύπτου στρατοῦ.
τὸν πάντα δ' ἀριθμὸν ἠρόμην αὐτῶν (ἐγὼ),
μυριάδες [ἦσαν] ἑκατὸν εὐάνδρου λεώ.
ἐπεὶ δ' Ἑβραίων ὁ ἐμὸς ἤντησεν στρατὸς,
οἳ μὲν παρ' ἀκτὴν πλησίον βεβλημένοι
Ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἦσαν ἠθροϊσμένοι·
οἱ μὲν τέκνοισι νηπίοις δίδουν βορὰν
ὁμοῦ τε καὶ δάμαρσιν, ἔμπονοι κόπῳ,
κτήνη τε πολλὰ καὶ δόμων ἀποσκευή
αὐτοὶ δ' ἄνοπλοι πάντες εἰς μάχην χέρας
ἰδόντες ἡμᾶς, ἠλάλαξαν ἔνδακρυν
φωνὴν πρὸς αἰθέρ', (ἀνεβόησάν) τ' ἀθρόοι
Θεὸν πατρῷον. ἦν πολὺς δ' ἀνδρῶν (ὄκνος),
ἡμᾶς δὲ χἄρμα πάντας εἶχεν ἐν μέρει.
ἐκεῖθ' ὑπ' αὐτοὺς θήκαμεν παρεμβολήν.
Βεελζεφών τις κλήζεται πόλις βροτοῖς,
ἐπεὶ δὲ Τιτὰν Ἥλιος δυσμαῖς προσῆν,
ἐπέσχομεν, θέλοντες ὄρθριον μάχην,

6 et suiv., tout en n'étant pas empruntée directement à une tragédie déterminée, imite cependant, de très près, dans son allure générale et dans chaque vers en particulier, l'art d'Euripide [l'idée de faire raconter par un messager égyptien la victoire des Hébreux est un souvenir évident des *Perses*. — T. R.]. Cet exorde même rappelle l'habitude constante d'Euripide de commencer les récits de ce genre par ὡς ou par ἐπεὶ. Rapprocher de la fin du v. 193, *Or.*, 844, τῶνδ' ἀφώρμηται δόμων; de même, dans les vers suivants, les expressions ἅρματα τετράορα et ἀνδρῶν ἐκτεταγμένων ὄχλος sont du style d'Euripide.

196. προστάτας est le terme courant, équivalent du τριστάτας de l'Exode. Les παραστάται sont les alliés, les auxiliaires. Cf. v. 200.

197. φρικτός, adjectif très usité chez les écrivains de cette époque; pourtant, dans ce récit d'Ezéchiel, φρικτός ne signifie pas précisément terrible, mais répond plutôt à l'idée que les poètes tragiques expriment par le participe πεφρικώς, bataillon hérissé de javelots, λόχον πυκναῖσιν ἀσπίσιν πεφρικότα.

198. Vers corrompu; car, si le poète a pu employer φαλαγγικοὺς substantivement (comme ἀρσενικά, d'autres παρθενικαί) et créer le néologisme φαλαγγικοὺς, quand l'expression consacrée est φαλαγγίτας, il n'a pas pu mentionner dans un même vers les πεζοὺς et les φαλαγγίτας. Il semble qu'il faille lire πεζοὶ μὲν ἐν μέσοισιν ἦν φαλαγγικοί. Il est possible, en effet, qu'Ezéchiel ait écrit ἦν au lieu de ἦσαν, mais il est peu vraisemblable qu'il ait dit μέσοις ἔσαν, à l'exemple des poètes épiques.

201. πάντας Αἰγύπτου στρατοῦ est très suspect. Il vaudrait peut être mieux lire Αἰγυπτίου, avec υ bref comme dans la poésie épique.

sage des chars. Le roi plaça les cavaliers à gauche, et à droite tout le reste de l'armée égyptienne. Je demandai le nombre total de l'armée : il y avait là un million de guerriers courageux. Mais lorsque nos troupes rencontrèrent les Hébreux, les uns s'étaient couchés confusément près du rivage de la mer Rouge, les autres donnaient à manger à leurs petits enfants et à leurs femmes, brisés de fatigue. Ils avaient avec eux nombre de bêtes de somme et les meubles de leurs maisons. Eux-mêmes, sans armes pour le combat, quand ils nous virent, ils poussèrent dans les airs des cris plaintifs et, pressés les uns contre les autres, ils invoquèrent le dieu de leurs pères. La crainte régnait parmi eux, mais nous, au contraire, nous étions tous remplis de joie. Les hommes nomment Beelzephon la ville où nous plaçâmes notre camp près d'eux. Lorsque le Titan Soleil fut près de se coucher, nous nous reposâmes, car nous voulions combattre au point du jour, confiants dans nos forces et dans nos armes hérissées. C'est alors que l'on commence à voir les prodiges de Dieu : une colonne immense semblable à un nuage se dressa soudain entre notre camp et celui des Hébreux. Puis leur chef Moïse prit la verge de Dieu, celle dont il s'était servi pour machiner contre l'Egypte les mauvais présages et les prodiges funestes; il frappa le dos de la mer Rouge et sépara en deux les

202. On lit dans la plupart des mss. : τὸν πάντα δ' ἀριθμὸν αὐτῶν ἠρόμην ἐγὼ στρατοῦ. Les éditeurs, après Gaisford, ont lu, en supprimant le pronom αὐτῶν : τὸν πάντα δ' ἀριθμὸν ἠρόμην ἐγὼ στρατοῦ. Il me paraît plus vraisemblable que le στρατοῦ du vers précédent a été reproduit ici mal à propos par un copiste, ce qui détruit le rythme du vers. J'ai restitué le mètre en transposant ἠρόμην et αὐτῶν.

203. ἦσαν est ajouté par Dübner.

207. δίδουν. Les vers 205-206 contiennent l'apodose de la phrase dont le v. 204 est la protase. Les v. 207–209 renferment une description assez minutieuse de l'armée ; mais comme les mots κτήνη κ. τ. λ. y jouent le rôle d'apposition et ne dépendent pas d'un verbe défini, δόντες (v. 207) serait préférable à δίδουν.

212. J'ai essayé de corriger, par conjecture, ce vers. Les mss. portent soit ἐτάθησαν, soit ἐστάθησαν ; mais, en général, on lit ainsi ce vers : φωνὴν, πρὸς αἰθερα τ' ἐτάθησαν ἀθροοὶ θεὸν πατρῷον, ce qui ne me paraît pas soutenable. Il est inadmissible qu'un poète juif puisse, en parlant du Dieu suprême, nommer αἰθέρα le θεὸν πατρῷον, pas même en mettant ce mot dans la bouche d'un barbare. Dübner pense que θεὸν πατρῷον doit être relié à φωνὴν, et qu'ainsi Ezechiel aurait dit ἠλάλαξαν ἔνδακρυν φωνὴν (πρὸς αἰθὲρα τ' ἐτάθησαν ἀθρόοι) θεὸν πατρῷον. C'est là une conjecture que l'illustre philologue aurait de la peine à faire accepter. Le récit même de l'Exode me paraît expliquer ce passage ; car on lit, Exode, XIV, 10, ἀνεβόησαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ πρὸς Κύριον. Mais Ezéchiel, se souvenant des tragiques, a mieux aimé dire : ἀναβοᾶν θεὸν que πρὸς θεόν.

213. Je lis ὄκνος par conjecture, car le mot ὄχλος des mss., outre qu'il est extrêmement plat, s'adapte mal au vers suivant ; ὄκνος, au contraire, s'appuie sur Exode, XIV, 10, καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα.

215–216. Je transpose ces deux vers et change ἔπειθ' en ἐκεῖθ'. Les éditeurs ont adopté la leçon des mss. : ἔπειθ' ὑπ' αὐτοὺς θήκαμεν παρεμβολὴν, Βεελζεφὼν τις κλῆζεται πόλις βροτοῖς, phrase intelligible en somme, mais pénible et vide. Le poète aurait-il écrit : Βεελζεφὼν ἣ κλῆζεται, etc...? Mais il me paraît plus vraisemblable d'admettre que ces deux vers ont pris la place l'un de l'autre et qu'ensuite ἐκεῖθ' est devenu ἔπειθ'. La lecture que j'adopte est conforme au style tragique. Cf. Eur., *Hipp.*, 1199 ; *Iph. T.*, 260-1450.

πεποιθότες λαοῖσι καὶ φρικτοῖς ὅπλοις.
220 ἔπειτα θείων ἄρχεται τεραστίων
θαυμάστ' ἰδέσθαι καί τις ἐξαίφνης μέγας
στῦλος νεφώδης ἐστάθη [πρὸ γῆς μέγας]
παρεμβολῆς ἡμῶν τε καὶ Ἑβραίων μέσος.
καὶ ἔπειθ' ὁ κείνων ἡγεμὼν Μωσῆς λαβὼν
225 ῥάβδον Θεοῦ, τῇ δὴ πρὶν Αἰγύπτῳ κακὰ
σημεῖα καὶ τεράστι' ἐξεμήσατο,
ἔτυψ' Ἐρυθρᾶς νῶτα καὶ ἔσχισεν μέσον
βάθος θαλάσσης. οἱ δὲ σύμπαντες σθένει
ὤρουσαν ὡκεῖς ἁλμυρᾶς δι' ἀτραποῦ.
230 ἡμεῖς δ' ἐπ' αὐτῆς ᾠχόμεσθα συντόμως
κατ' ἴχνος αὐτῶν, νυκτός εἰσεκύρσαμεν
βοηδρομοῦντες, ἁρμάτων δ' ἄφνω τροχοὶ
οὐκ ἐστρέφοντο, δέσμιοι δ' ὣς ἥρμοσαν.
ἀπ' οὐρανοῦ δὲ φέγγος, ὡς πορὸς, μέγα
235 ὤφθη τι ἡμῖν. ὡς μὲν εἰκάζειν, παρῆν
αὐτοῖς ἀρωγὸς ὁ Θεός, ὡς δ' ἤδη πέραν
ἦσαν θαλάσσης, κύμα[τ'] ἐρροίβδει μέγα
σύνεγγυς ἡμῶν, καί τις ἠλάλαξ' ἰδών·
« φεύγωμεν οἴκοι πρόσθεν ὑψίστου χερός.
240 οἷς μὲν γάρ ἐστ' ἀρωγὸς, ἡμῖν δ' ἀθλίοις
ὄλεθρον ἔρδει » — καὶ συνεκλύσθη πόρος
ἐρυθρᾶς θαλάσσης, καὶ στρατὸν διώλεσεν.

Καὶ παλὶν μετ' ὀλίγα... Περὶ τούτων καὶ τοῦ φανέντος ὀρνέου Ἐζεκιῆλος ἐν τῇ Ἐξαγωγῇ παρεισάγει τινὰ λέγοντα τῷ Μωυσῇ περὶ μὲν τῶν φοινίκων καὶ τῶν δώδεκα πηγῶν οὕτως·

Κράτιστε Μωσῆ, πρόσσχες οοῖν εὕρομεν
τόπον πρὸς (αὖλιν) τῇδ' ἐπ' εὐαεῖ νάπῃ.
245 ἔστιν γὰρ, ὥς που καὶ σὺ τυγχάνεις ὁρῶν,
ἐκεῖ. τόθεν δὲ φέγγος ἐξέλαμψέ νιν
κατ' εὐφρόνην σημεῖον ὡς στῦλος πυρός.
ἐνταῦθα λειμῶν' εὕρομεν κατάσκιον

220. Phrase très obscure et d'une extrême rudesse ; il ne semble pas pourtant que le texte soit corrompu : θαυμάστ' ἰδέσθαι joue le rôle de sujet.

222. Dübner suppose, au lieu de μέγας, μέλας, qui serait assez inutile après νεφώδης. Mais une faute plus grave lui échappe, car πρὸ γῆς n'a pas de sens; ni l'expression homérique οὐρανόθι πρὸ, ni les locutions connues γῆν πρὸ γῆς διώκειν, ἐλαύνειν ne parviennent à l'expliquer. Je suppose que μέγας provient du vers précédent et qu'il s'est glissé dans le v. 222 quand les copistes y avaient déjà introduit πρὸ γῆς, pour remplacer un mot plus long qu'une tache rendait en partie illisible sur l'archétype. Il n'y avait pas seulement στῦλος et νεφώδης, mais στῦλος νεφέλης καὶ πυρός (cf. Exode, XIV, 24), car les faits qui sont rapportés ici se passent la nuit. Peut-être y avait-il primitivement στῦλος νεφώδης ἐστάθη π<υ>ρι<φλε>γής.

profondeurs de la mer. En foule ils s'élancèrent avec rapidité, impétueusement, par le chemin marin. Aussitôt, sans perdre de temps, nous les suivîmes, dans la nuit. Nous nous élançons contre eux, dans une course tumultueuse; mais soudain les roues de nos chars ne tournaient plus, comme si des chaînes les retenaient. Du ciel une clarté immense, comme celle d'un feu, nous apparut; aussi pouvait-on penser que Dieu venait à leur secours, et comme ils étaient déjà de l'autre côté de la mer, les flots bouillonnaient terribles autour de nous, et quelqu'un cria à cette vue : « Fuyons, retirons-nous, loin de la main du Très Haut. Il vient à leur secours, mais nous, malheureux, il prépare notre ruine... » et le chemin de la mer Rouge fut recouvert par les flots et toute l'armée périt... »

(*Épisode des palmiers et des douze fontaines.*)

Puissant Moïse, apprends comment était l'endroit que nous avons trouvé pour camper dans ce vallon salubre. Il est là-bas, comme tu peux le voir. Une lueur partie de là-bas l'a éclairé pendant la nuit, et nous a servi de signe : on eût dit une colonne de feu. Là nous avons trouvé une prairie ombragée et des sources vives : c'est une terre riche et grasse, qui fait jaillir douze sources d'un seul

226. τεράστια au lieu de τέρατα (Gaisf.).

230. συντόμως au lieu de συντόνως (?)

231. εἰσεκύρσαμεν. Ce composé est un néologisme; la préposition εἰς jure d'être associée au verbe κύρω. Je me demande s'il ne faut pas lire : ἐν δ' ἐκύρσαμεν. Le εἰσεκύσαμεν des mss. I. D E ne signifie rien.

237. Je lis κύματα. Les mss. portent κῦμα δ'; mais dans cette leçon, le δὲ de l'apodose est de trop et détruit le sens de la phrase. — μέγα joue le rôle d'un adverbe.

239. J'adopte la leçon χερὸς, qui ne se trouve que dans Paris. B; tous les autres mss. portent χέρας, et c'est la leçon qu'après Gaisford, ont adoptée les éditeurs; mais πρόσθεν χέρας n'est pas grec, et la notion que représente *auparavant*, si l'on veut faire de πρόσθεν un adverbe, ne cadre pas ici; au contraire, des expressions telles que πρόσθεν προσώπου, χερὸς, ὀφθαλμῶν κυρίου φεύγειν sont toutes naturelles chez un écrivain juif.

244. Je lis αὖλιν; ce mot s'emploie rarement avec le sens de camp (ἔπαυλιν), mais s'appuie cependant sur l'autorité considérable d'Homère, I, 232, ἐγγὺς γὰρ νηῶν καὶ τείχεος αὖλιν ἔθεντο. La leçon des mss. αὐτῇ n'offre aucun sens, pas même si on lit avec Dübner τῇδε γε εὐαεῖ νάπῃ. Il est vrai que la correction de Dübner supprime la préposition gênante ἐπὶ, car πρὸς αὐτῇ τῇδε ἐπὶ νάπῃ est insoutenable, mais alors la phrase s'alourdit de la particule με plus gênante encore.

246. Dübner explique ainsi cette phrase : « *Mais voici que maintenant il est éclairé par la colonne de feu qui est notre guide.* » Cette interprétation, qui n'explique pas le moins du monde le τόθεν justement suspect (et c'est ce que l'illustre philologue accorde à Gaisford), est déjà condamnée par ce fait qu'il faudrait alors, en dépit du poète, que l'entretien ait eu lieu pendant la nuit. Dübner ajoute : *reste à corriger* ἐκεῖ *et* τόθεν. Or, il me semble que τόθεν seul est à corriger. La colonne de feu, j'imagine, avait d'abord montré, pendant la nuit, l'endroit propre à l'établissement d'un camp, donc c'était Dieu lui-même qui conduisait la marche, comme c'était lui aussi qui avait montré à Moïse le bois (ἔδειξεν αὐτῷ Κύριος ξύλον. Exode, xv, 25) par lequel Moïse rendit potable l'eau amère de Merra. C'est là la seule raison qui m'empêche de considérer comme absolument certaine la lecture τὸ Θεοῦ δὲ φέγγος ἐξέλαμψέ νιν.

247. εὐφρόνην (Dübner). Les mss. portent εὐφρόνης.

ὑγρά τε λιβάδας. δαψιλὴς χῶρος βαθὺς,
250 πηγὰς ἀφύσσων δώδεκ' ἐκ μιᾶς πέτρας.
στελέχη δ' ἐρυμνὰ πολλὰ φοινίκων πέλει
ἔγκαρπα, δεκάκις ἑπτὰ, καὶ (κατάρρυτος)
χλόη πέφυκε θρέμμασιν χορτάσματα.

Εἶτα ὑποβὰς περὶ τοῦ φανέντος ὀρνέου διεξέρχεται·

Ἕτερον δὲ πρὸς τοῖσδ' εἴδομεν ζῷον ξένον
255 θαυμαστὸν, οἷον οὐδέπω ὥρακέ τις.
διπλοῦν γὰρ ἦν τὸ μῆκος ἀετοῦ σχεδὸν,
πτεροῖσι ποικίλοισιν ἡδὲ χρώμασι.
στῆθος μὲν αὐτοῦ πορφυροῦν ἐφαίνετο,
σκέλη δὲ μιλτόχρωτα, καὶ κατ' αὐχένα
260 κροκωτίνοις μαλλοῖσιν εὐτρεπίζετο
κάρα δὲ κοττοῖς ἡμέροις παρεμφερές,
καὶ μηλίνῃ μὲν τῇ κόρῃ προσέβλεπε
κύκλῳ, κόρη δὲ κόκκος ὡς ἐφαίνετο·
φώνην δὲ πάντων εἶχεν ἐκπρεπεστάτην.
265 βασιλεὺς δὲ πάντων ὀρνέων ἐφαίνετο
ὡς ἦν νοῆσαι. πάντα γὰρ τὰ πτήν' ὁμοῦ
ὄπισθεν αὐτοῦ δειλιῶντ' ἐπέσσυτο,
αὐτὸς δὲ πρόσθεν ταῦρος ὡς γαυρούμενος
ἔβαινε κραιπνὸν θῆμα βαστάζων ποδός.

249. χῶρος πηγὰς ἀφύσσων. Peut-être cette hardiesse doit-elle être rapprochée de Eur., *Hipp.*, 121, ὕδωρ στάζουσα πέτρα.
252. Je lis κατάρρυτος pour supprimer l'hiatus. Les mss. portent ἐπίρρυτος.

rocher. On y voit de nombreux troncs de palmiers, riches en fruits ; il y en a soixante-dix, l'herbe y est grasse et les bêtes pourront y paître abondamment.

(*Épisode de l'oiseau.*)

... Nous avons vu encore un autre animal étrange, admirable, et comme jamais on n'en a vu. Il avait à peu près deux fois la taille d'un aigle ; le plumage de ses ailes était bigarré, sa gorge était de pourpre, ses pattes de couleur vermillon, et sur la nuque il avait une touffe de poils safran. Sa tête était semblable à celle des coqs domestiques ; il regardait autour de lui de ses yeux verts et sa pupille semblait une graine. Le son de sa voix était plus merveilleux que tout. Il paraissait le roi de tous les oiseaux ; du moins pouvait-on le penser, car tous les oiseaux s'avançaient derrière lui remplis de crainte. Mais lui, comme un taureau superbe, il marchait devant, d'un pas rapide et majestueux.

K. Kuiper.

(*A suivre.*)

253. χλὸη πέφυκε (Gaisf.). Mss. : πέφυκε χλόη.

255. Je ne puis pas admettre que l'hiatus οὐδέπω ὥρακε remonte à Ezéchiel, quand bien même la forme ὥρακε ne serait pas choquante par elle-même. Peut-être a-t-il écrit οὐδεπώποτ' εἶδέ τις ?

261. Vossius propose de corriger en κοττοῖς les mots κοίτης ἡμέροις (var. ἡμέρης) que portent les mss. (car, d'après Hésychius. κοττοὶ οἱ αλεκτρυόνες διὰ τὸν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ λόφον). A la fin du vers, il faut sans doute lire παρεμφερής « semblable par la tête au coq », au lieu de παρεμφερές.

L'ENTERREMENT DES CRIMINELS

D'APRÈS LE TALMUD ET LE MIDRASCH

D'après la Mischnâ de *Sanhédrin*, VI, 5, les criminels condamnés à mort et exécutés par un tribunal juif n'étaient pas enterrés dans le tombeau de leurs pères, mais le tribunal avait deux lieux de sépulture, l'un pour ceux qui avaient été décapités ou étranglés, l'autre pour ceux qui avaient subi le supplice du feu ou celui de la lapidation. Toutefois cette inhumation n'était que provisoire : quand la chair s'était décomposée, les ossements étaient réunis et déposés dans le caveau de famille. Pour expliquer cette façon particulière d'enterrer le coupable une première fois, la *Tosefta* de *Sanh.*, IX, 8 (j. *Sanh.*, VI, 23 *d*, 65) dit, en citant le verset de Ps., XXVI, 9, que le pécheur ne doit pas reposer à côté de l'homme pieux (cf. b. *Sanh.*, 47 *a*) [1]. Cette explication est claire et elle est conforme à ce que raconte Josèphe (*Antiquités*, V, 1, 14). Il nous dit qu'Achan, qui, d'après Josué, VII, 25, fut lapidé et sur le cadavre duquel un monceau de pierres fut élevé, reçut, la nuit, une tombe ignominieuse et digne d'un cri-

[1] Il est singulier qu'il y ait eu deux emplacements pour l'inhumation des suppliciés ; d'après le Talmud ce serait parce que les auteurs de fautes de gravité différente devaient être séparés, ce qui me paraît dénué de toute vraisemblance. Peut-être faut-il faire remonter cette distinction à cette circonstance que la loi mosaïque ne désigne expressément que deux genres de supplices, celui de la lapidation et celui du feu, tandis que la décapitation était cherchée dans le mot הרג, ce qui n'était pas admis par tous les docteurs, et que la strangulation n'a même pas d'appui dans le texte de la loi. Ces deux peines semblent avoir eu à l'origine un caractère militaire et ne se sont introduites peut-être que sous une influence étrangère. Les Sadducéens, dont la législation se fondait sur la lettre de la loi, peuvent avoir appliqué d'abord les premières seulement, puis aussi les autres et c'est pour celles-ci qu'on aura choisi un autre lieu de supplice, y compris les tombes. Peut-être cette réforme fut-elle introduite seulement sous l'influence des Pharisiens pour d'autres causes, qui ne peuvent être développées ici.

minel [1]. Il est manifeste que Josèphe ne fait ici que reproduire l'usage en vigueur de son temps; mais il ne nous apprend pas que ce tombeau ne recevait le malfaiteur que quelques jours ou quelques semaines. Nous nous attendrions à ce que les coupables fussent enterrés une seule fois, soit dans le tombeau des suppliciés, soit dans le caveau de leurs aïeux (le premier cas est plus vraisemblable), et le règlement édicté par la Mischna que nous venons de citer donne l'impression que l'inhumation des criminels dans un lieu spécial avait été entièrement supprimée et qu'il ne s'en était conservé qu'un souvenir.

Une baraïta (reproduite dans j. *Moed Katan*, I, 80 *c*, en bas; *Sanh.*, VI, 23 *a*, l. 65) nous donne plus de détails sur l'enterrement temporaire des suppliciés : בראשונה [2] היו קוברין אותן במהמורות נתעכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים. אותו היום היה מתאבל ולמחר היה שמח לומר שנינוחו אבותיו מן הדין. ולא עוד אלא היו קוברין אותן בפני עצמן הנסקלין בנשרפים והנהרגין בנחנקין, הוא שדוד אומר אל תאסוף עם חטאים נפשי. « On les inhumait d'abord dans des מהמורות; quand la chair s'était putréfiée, on ramassait les ossements, qu'on enfouissait dans des רזים. Le fils du condamné gardait le deuil le premier jour et se réjouissait le lendemain, parce que son père, désormais en repos, n'était plus inquiété par la justice. » L'enterrement dans les מהמורות rendait possible la décomposition des chairs; le mot lui-même est énigmatique, mais il est expliqué, d'après Ps., CXL, 11, par « fosse profonde [3] ».

Nous voyons ailleurs encore que l'inhumation réitérée était une coutume établie. Dans *Semahot*, XII, R. Eléazar b. Sadoc fait, en effet, le récit suivant : « Mon père m'avait dit avant de mourir : enterre-moi d'abord בבקעה, puis réunis mes os et place-les בגלוסקמא בארזין [4]; mais ne les réunis pas de tes propres mains

[1] Dans *Antiq.*, IV, 8, 6, Josèphe, rendant le passage de Deut., XXI, 23, dit : « Celui qui ose blasphémer Dieu est lapidé, pendu toute une journée et enterré ἀτίμως καὶ ἀφανῶς « sans honneur et obscurément ». Nous avons là l'enterrement nocturne, expressément mentionné dans *Antiq.*, IV, 8, 24.

[2] Dans *Sanhédr.* le début est ainsi conçu : בראשונה היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן, mais Nahmanide, dans תורת האדם, p. 37 *d*, a la leçon exacte de *Moed Katan*, qui est encore confirmée par *Tos. Sanh.*, IX, 8, où il est dit, en effet : נתעכל הבשר שלוחי בית דין מלקטין העצמות וקוברין אותן בארזים, ואפילו מלך של מלכים לא היו קוברין אותו בקברות אבותיו אלא בקברות בית דין שני קברות היו מתוקנות לבית דין... Ce texte suggère l'idée qu'à l'origine tous les suppliciés étaient enterrés auprès de leurs pères et qu'à une époque postérieure on décida d'infliger une flétrissure à leurs corps pendant un court intervalle. — Pour שנינוחו אבותיו, Nahmanide a שנינוחו עצמות אביו, ce qui paraît plus exact.

[3] Levy, *Nh. Wörterbuch*, III, 40 *a* : profondeurs où coule l'eau; Kohut, *Aruch completum*, V, 95 *b*, d'après David Kimhi : fosses profondes.

[4] Nahmanide, תורת האדם, 80 *a*; Jacob Ascheri dans le *Tour Yoré Déa*, 403, ont בגלוסקמא, et non simplement בארזים.

(afin que je ne sois pas méprisé à tes yeux). C'est ce que je fis. Yohanan alla, rassembla les ossements et étendit sur eux un linge; puis j'allai moi-même, déchirai mes vêtements (Nahmanide : j'étendis sur les os un linge) et je les couvris de mottes sèches. Ce qu'il avait fait à mon père, je le lui fis, à lui [1]. » Sadoc se fait enterrer dans une בקעה [2], en rase campagne, et non dans la roche, afin que la chair de son corps se décompose dans la terre molle et humide; ensuite ses ossements devaient être enterrés dans des ארזין, ce qui ne peut être « des cèdres », sens ordinaire du mot, car il n'y a pas, dans ces circonstances, occasion à un pareil luxe, mais ou bien une niche taillée dans le rocher, ou bien une urne [3].

Ce n'était pas là seulement le désir d'un original, mais une coutume suivie par beaucoup de personnes, car le même R. Eléazar b. Sadoc [4] raconte (*Semah.*, XII; *Tos. Meguilla*, IV, 15) qu'il y avait à Jérusalem des confréries dont les membres visitaient ceux qui étaient en deuil, participaient aux repas de noces, aux réjouissances des circoncisions et au ramassement des ossements des

[1] Isaac ibn Giat, dans שערי שמחה, p. 74 (cf. Brüll, dans ses *Jahrbücher*, I, 22), donne ce récit sous une forme un peu différente, d'après une autre rédaction du Traité des deuils : כל העצמות אדם מלקט חוץ מעצמות אביו ואמו. אמר רבי אלעזר בר צדוק אמר לי אבא כשתהיו מלקטין עצמותי אל תכנסו לראותן עד שיפרסו עליהן סדין. וחכמים אומרים נותנין בשני סודרים של אביו בסודר אחד ושל אמו בסודר אחר.

[2] Les dictionnaires rendent בקעה par « vallée », ce qui ne donne pas de sens satisfaisant ici ; des passages comme *Berach.*, 62*a* : אמר עולה אחורי הגדר נפנה מיד, ובבקעה כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומעו. איסי בר נתן מתני הכי, אחורי הגדר כל זמן שמתעטש ואין חבירו שומע, ובבקעה כל זמן שאין חבירו רואהו, montrent que ce mot désigne un champ ou un jardin ouvert, par opposition au champ entouré d'un mur ou d'une haie. Cette explication convient parfaitement aux passages suivants : *Houllin*, 110 *a*, רב בקעה מצא וגדר בה גדר « Rab trouva un champ sans clôture et l'entoura d'une haie » ; *Baba Batra*, 61 *b*, המוכר שדה לחבירו בבקעה גדולה ; *Tohorot*, VI, 5 (*Sabbat*, 6 *a*), נכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית ואמר הלכתי למקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי לאותו השדה ; *Ibid.*, VI, 7 : בבקעה בימות החמה רשות היחיד לשבת ורשות הרבים לטומאה ובימות הגשמים רשות היחיד לכך ולכך.

[3] Le manuscrit de M. A. Epstein, de Vienne, dont j'ai pu me servir grâce à l'obligeance de son possesseur, porte ici : לקט עצמותי ותנם בגלוסקמא אזורם et immédiatement avant : רבי יוחנן בן נורא אומר סוף אפיקרסין להתאכל וסוף עצמות להתערב אבל מלקטן ונותנן באיזורן. Il s'agit d'un récipient qui empêchait les ossements de plusieurs personnes de se mêler et qui, partant, ne pouvait être de bois. Mais comme גלוסקמא se trouve à côté, le récipient est déjà nommé. Ce qui est sûr, c'est que Nahmanide et le *Tour* n'ont pas ce mot, qui pourrait être une glose explicative.

[4] Ce n'est pas Eléazar b. Sadoc de Galilée, car le père de celui-ci est mort en Médie (*Semah.*, XIII ; b. *Nazir*, 44 *a*) et Eléazar demeurait vraisemblablement à Tibériade, où Elischa b. Abouya était le chef de l'école. C'est plutôt Eléazar b. Sadoc qui demeura à Jérusalem jusqu'en 70, puis à Yabné, auprès de R. Gamliel, et à qui nous devons beaucoup de renseignements sur Jérusalem.

cadavres. Ce fait concorde avec la circonstance que nous lisons de nombreux préceptes sur le recueillement et l'enterrement des ossements dans *Semahot* XII; b. *Moed Kat.*, 8 *a*; j., I, 80 *c*, l. 73 et ss., préceptes énoncés par Yohanan b. Nouri, Aquiba, Eléazar b. Sadoc et d'autres docteurs. Mais, de la façon dont ces renseignements sont donnés, on a l'impression que c'était un usage non pas général, mais limité à certains cercles; il n'en est pas moins singulier qu'on ait procédé pour l'enterrement des suppliciés comme pour celui du pieux R. Sadoc.

Nous lisons, d'autre part, dans le Midrasch *Qohélet Rabba*, sur I, 15, § 1 : « Deux malfaiteurs vivaient et péchaient ensemble; mais le premier fit pénitence avant de mourir, de sorte qu'il fut, dans l'autre monde, en la compagnie des justes. Le second négligea de se repentir et alla grossir le nombre des impies. Quand il aperçut son compagnon au milieu des justes, il demanda : « Y a-t-il ici des privilèges ? N'avons-nous pas, lui et moi, vécu, volé et péché de concert, pourquoi donc occupons-nous des places différentes ? » Il reçut alors cette réponse : « Insensé! מנוול היית לאחר מיתתך ימים (ו)שלשה ולארון לא הכניסוך ובחבלים גררוך לקבר, תחתיך יוצע רמה ומכסך הולעה, וראה חבירך בנוולך ונשבע לשוב מדרך רשעתו ועשה השובה כצדיק... : tu as été avili après ta mort pendant trois jours [1], tu n'as pas été placé dans une bière, mais traîné avec des cordes dans la tombe; les vers ont formé ta couche et les vermisseaux ta couverture. Quand ton compagnon vit ton ignominie, il jura d'abandonner sa mauvaise voie et il vint à résipiscence comme un homme pieux. » On remarquera, avant tout, que le criminel dont le cadavre subit cet outrage pendant trois jours doit être considéré, soit comme exécuté et ainsi traité par la justice, soit comme condamné par ses parents ou ses concitoyens à cette flétrissure, par une espèce de jugement des morts. Il est inhumé sans cercueil, afin que les insectes puissent librement le ronger par le haut et par le bas — d'après Is., XIV, 11 — et il est traîné dans la fosse au moyen de cordes. On ne nous dit pas très clairement si la flétrissure a duré en tout trois jours, de sorte qu'après ce temps le malfaiteur aurait été exhumé et enterré auprès des siens, ou bien s'il est resté trois jours sans sépulture et a été, ensuite, mis en terre d'une façon ignominieuse. Comme il n'est pas vraisemblable qu'on l'ait traité, le jour de sa mort, autrement que le supplicié dont parle Deut., XXI, 23, l'outrage qu'on lui fit subir

[1] Dans *Ruth Rabba*, sur III, 4, on lit le même récit en ces termes : מנוול היית ומושלך לאחר מיתתך שלשת ימים ולא בחבלים גררוך לקבר, de sorte qu'il faut lire également dans notre texte שלשת, comme Straschun en fait déjà la remarque.

consistait en ce qu'il resta inhumé trois jours durant sans cercueil, après qu'il eut été traîné avec des cordes au lieu de sépulture ; mais ensuite il fut de nouveau enseveli auprès des siens.

S'il en est ainsi, ce traitement correspond à celui qu'exerce le tribunal à l'égard du condamné à mort, et il va de soi que la flétrissure infligée au brigand n'était pas plus grande que celle que décrétait la justice.

Or, on signale ici le fait que le cadavre ne fut pas placé dans une bière ולארון לא הכניסוך ; ce ne peut pas être un traitement déshonorant, car une série de passages du traité *Semahot* montrent que les morts n'étaient pas toujours portés au tombeau enfermés dans un cercueil, mais nus et étendus sur une couche. Déjà Nahmanide (תורת האדם, 37 *d* et ss.) s'est occupé de la question de savoir si l'ensevelissement se faisait dans une bière et il est arrivé à cette conclusion que cette pratique n'est nullement valable et que l'inhumation dans un cercueil n'est pas régulière, car le corps doit être en contact avec la terre. Traiter ici cette question me mènerait trop loin ; je me contenterai de citer quelques passages qui montrent qu'à l'époque des Tannaïtes on enterrait sans cercueil. On fait un devoir à celui qui trouve un cadavre en plein champ de l'enterrer sur place (*Semahot,* IV, 33 ; b. *Eroubin*, 17 *b*). Dans b. *Moed Kat.*, 27 *b* en bas, une baraïta dit : « Auparavant on découvrait le visage des riches et on couvrait celui des pauvres, qui était devenu noir par l'effet de la faim ; comme les pauvres avaient honte de cette différence de traitement, on décréta que, par égard pour eux, on couvrirait le visage de tous les morts. » D'après *Semahot*, VIII, on dénoue les cheveux des fiancées et on couvre le visage des fiancés. Dans *Moed Kat.*, 27 *b* ; *Tos. Nidda,* IX, 17, on dit : « Auparavant l'enterrement du mort occasionnait de grandes dépenses aux parents, de sorte que ceux-ci se dérobaient à ce devoir ; alors R. Gamaliel ordonna qu'on l'enterrât dans un simple linceul de lin, et le peuple adopta cette mesure. » Toutes ces circonstances supposent que le cadavre était visible à tous lorsqu'on le portait au tombeau. La même conclusion est sous-entendue par la disposition édictée dans la Mischna de *Moed Kat.*, III, 8 : « On n'expose jamais en public la civière des femmes, pour respecter les convenances. » De plus, il est toujours question de la מטה, qui ne peut être le cercueil ; elle est mentionnée dans II Sam., III, 31, et dépeinte minutieusement par Josèphe dans la description des funérailles d'Hérode (*Bell. jud.*, I, 33, 9 ; *Antiq* , XVII, 8, 3). Elle était toute d'or, ornée de pierres précieuses ; sur elle était étendue une couverture de pourpre qui portait le corps du roi, le diadème sur la tête et le

sceptre à la main. C'est du même objet que parle la baraïta de *Aboda Zara*, 11 *a* : « On brûle en l'honneur des rois leur civière et leurs meubles. » A la vérité, l'expression נושאי המטה וקובריה « les porteurs de la מטה et ceux qui l'enterrent » — expression qui revient souvent — semble militer pour l'identité avec le cercueil (*Semah.*, IV, 13, 29; VI), mais, en réalité, on dit seulement que la civière était également descendue dans la fosse. De même, la circonstance que, dans une phrase de R. Simon b. Gamaliel, on emploie מטה (dans b. *Sanh.*, 48*b* en haut) et ארון (dans *Semah.*, IX, *i. f.*) ne peut être invoquée dans ce sens, car il pourrait y avoir dans le dernier passage une inexactitude provenant d'un usage en vigueur en un autre temps ou en un autre lieu. Nous lisons, en effet, dans *Edouyot*, V, 5, qu'on plaça une pierre sur la bière d'Akabia b. Mehalalel, mort excommunié; dans b. *Berach.*, 19 b, R. Eléazar b. Sadoc raconte qu'il sauta par-dessus des cercueils pour aller à la rencontre d'un roi juif; d'après *Abot de R. Natan*, IV, 12*a* (2e recension, VI, 10*a*) Yohanan b. Zaccaï fut porté comme mort dans un cercueil hors de Jérusalem; d'après *Semah.*, VIII, on suspendit au cercueil de Samuel le Petit une clef et un livre, parce qu'il n'avait pas de fils; dans *Semah.*, I, 5, on dit qu'il ne faut pas manifester de tristesse dans la maison d'un mourant, ni y transporter la bière, avant que la mort ait fait son œuvre. D'après la Mischna de *Moed Kat.*, 24 *a* et *b*; *Semah.*, III, 3, les nouveaux-nés sont portés dans les bras, les enfants âgés de 30 jours dans une caisse, ceux de 12 mois sur une civière. R. Yehouda dit : « Si le père veut rendre des honneurs particuliers à un enfant âgé de 3 ans, il peut faire apporter un cercueil au lieu de la sépulture. » Il peut y avoir eu là-dessus, dans différentes contrées de la Palestine, un usage différent, et c'est seulement dans les cas où le cadavre était porté dans un endroit éloigné que le cercueil apparaît comme d'un usage général; il en est ainsi du patriarche Juda I, qui dicte ses dernières volontés au sujet de son cercueil dans j. *Kilayim*, IX, 32 *b*, l. 3, et qui, mort à Sepphoris, fut enterré à Bet Schearim, comme il est dit dans ce dernier passage et dans b. *Ketoub.*, 103 *b*, en bas. De même les cadavres portés de Babylonie en Palestine, pour y être enterrés, étaient enfermés dans des cercueils (j. *Kilayim*, IX, 32 *b*, l. 39; 32 *d*, l. 3) [1].

[1] Les ossements des morts étaient, comme nous l'avons déjà vu, enterrés dans גלרסקמא, une caisse; mais nous trouvons aussi, pour le transport des ossements, la דרסיקיא, qui est expliquée par tous les lexicographes et récemment par Blau (*Buchwesen*, 179) par « double sac », δισάκκιον. Dans b. *Berach.*, 18 *a*, une baraïta dit : « Celui qui transporte des ossements d'un endroit à l'autre ne doit

Mais alors nous ne comprenons pas pourquoi on fait ressortir comme un outrage infligé à la dépouille mortelle du brigand le fait qu'il n'a pas été enterré dans un cercueil. Le mot ארון, dans la phrase ולארון לא הכניסוך, ne signifierait-il pas plutôt la même chose que ארזים pour les suppliciés et ne faut-il pas lire ce mot ainsi? Pour que cette faute, d'ailleurs facile à concevoir, ait pu se produire, il ne faut laisser tomber aucun mot, car la *Tosefta* de *Sanh.*, IX, 8, porte également וקוברין אותן בארון pour בארזן; dans ce cas, הכניס « il fait entrer » confirmerait, pour ce dernier mot, le sens de « niche funéraire ».

D'après le même Midrasch, notre malfaiteur avait été traîné dans la fosse au moyen de cordes. Qu'est-ce à dire? Le cadavre était transporté par des cordes, lesquelles servaient aussi à le faire glisser. Nous retrouvons ce trait dans la baraïta de b. *Pesah.*, 56 *a*, en haut (j. *Nedar.*, VI, 40 *a*, l 7; b. *Sanh.*, 47 *a*). Il y est dit : Ezéchias fit six choses; pour trois les docteurs lui donnèrent leur assentiment, pour trois ils le lui refusèrent : 1° גירר עצמות אביו על מטה של חבלים : il traîna les ossements de son père sur une civière de cordes; 2° il mit en pièces le serpent d'airain; 3° il fit disparaître le Livre des Guérisons : pour ces trois choses il obtint leur approbation; 4° il coupa les portes du Temple et les envoya au roi d'Assyrie; 5° il boucha les eaux du Guihon supérieur;

pas les mettre dans une דסקיא et celle-ci sur un âne, afin de chevaucher dessus, ce qui serait un traitement méprisant; mais cela est permis si l'on redoute des non-juifs ou des brigands. Il en est de même des rouleaux de la loi. » La même baraïta se trouve dans j. *Berach.*, III, 6 *d*, l. 47, ainsi conçue : « Si une דייסקי est pleine de livres ou contient des ossements, il faut la mettre derrière soi et ainsi voyager. » Il s'agit d'un objet qu'on a, en général, sous soi, quand on va à cheval, et qui, dans ce cas, doit être, par égard pour le contenu, placé derrière le cavalier. Le même passage est reproduit avec des variantes dans *Semah.*, XIII : « Celui qui transporte des ossements ou des livres saints ne doit pas les mettre sur une voiture, un navire ou une bête de somme et s'asseoir dessus; mais si c'est pour l'utilité de l'objet transporté, ou pour éviter les droits de sortie et d'entrée, la chose est permise. » Nous trouvons la דסקיא comme faisant partie du harnachement de l'âne dans *Tos. Baba Batra*, VI, 2; b., 78 *a* : « Celui qui vend un âne ne vend pas par cela même la דיסקיא, le כומני et le sac. » Mais qu'il ne faille pas songer à un double sac, c'est ce que montre b. *Sabbat*, 142 *b*, j., XVI, 15 *c*, l. 68, où R. Assi raconte qu'un jour de sabbat, quelqu'un ayant oublié dans la rue une דסקיא pleine d'argent, R. Yohanan demanda ce qu'il fallait faire à cause du sabbat. Se figure-t-on un double sac rempli d'argent qu'on aurait oublié dans la rue? Dans j. *Eroubin*, VI, 23 *c*, l. 17, R. Jacob b. Aha dépose dans l'auberge son bâton, ses chaussures et sa דייסקיא, qui devait donc contenir tout son bagage. Semblablement les mots מקלו ותרמילו, dans *Yebam.*, XVI, 7, désignent les effets d'un voyageur dans l'auberge (*Sabbat*, 31 *a*; j. *Schebouot*, VIII, 38 *c*, l. 58); de même, dans *Berach.*, IX, 5 : במקלו ובמנעלו ובאפונדתו et dans *Rosch Haschana*, II, 9 : במקלך ובמנעותיך. Dans *Baba Kama*, 105 *a*, דסקיא est une bourse; dans j. *Sabb.*, VII, 10 *c*, l. 41, on lit : אזנים של דיסקיא קושר ומתיר נעשה כפותח וכנועל בשבת. Il me paraît plus vraisemblable de dériver notre mot de σάγιον, diminutif de σάγμα, qui désigne l'objet dont on charge le cheval, l'âne ou le mulet, couverture ou bât.

6° il déclara Nissan embolismique pendant Nissan même : sur ces trois points, ils ne l'approuvèrent pas. On voit que le n° 2 est la simple reproduction de II Rois, XVIII, 4; le n° 4 de II Rois, XVIII, 16; le n° 5 de II Chron., XXXII, 30; le n° 6 repose sans doute sur II Chron., XXX, 20 et ss; le n° 3 n'est indiqué nulle part dans la Bible, mais il a sa source dans la guérison merveilleuse du roi Ezéchias, contée dans II Rois, XX, 1-3; Isaïe, XXXVIII, 1-3; II Chron., XXXII, 24, et, d'autre part, il est fait mention dans Suidas (*s. v.* Ezéchias) et chez d'autres (v. Schürer, III, 304) d'un Livre des remèdes du roi Salomon qui fut caché par Ezéchias. Par contre, le n° 1, la flétrissure infligée au cadavre du roi Achaz par son fils Ezéchias, n'a aucun appui, à ma connaissance, dans le texte biblique. C'est seulement la contradiction entre les deux mentions de l'enterrement, dans II Rois, XVI 20 : « il fut enterré avec ses pères dans la ville de David », et dans II Chron., XXVIII, 27 : « on l'enterra dans la ville de Jérusalem, car on ne l'inhuma pas dans le tombeau des rois d'Israël », c'est cette contradiction qui a pu conduire à admettre que le corps de ce roi reçut un traitement particulier, qu'il fut inhumé d'abord, non pas auprès de ses pères, comme l'exigeait l'ancien usage, mais dans la ville de Jérusalem, et que plus tard, toutefois, il fut porté dans le Tombeau des Rois. On expliquerait ainsi qu'Ezéchias eut l'occasion de ne pas traiter le cadavre de son père selon les us et coutumes ; mais pourquoi l'aurait-il traîné sur une civière de cordes et que voulait-on faire entendre par là?

D'après II Sam., III, 31, Abner, le lieutenant de David, fut porté au tombeau sur une מטה ; il en fut de même pour Hérode, d'après Josèphe (*Bell. jud.*, I, 33, 9; *Antiq.*, XVII, 8, 3). Cet auteur raconte que les habitants de Tibériade, par haine pour le roi, et dans leur sottise, construisirent une belle civière, l'élevèrent, et, s'étant rangés autour d'elle, se lamentèrent burlesquement, en riant et plaisantant. La *Tosefta* de *Nidda*, IX, 10, dit au sujet de la civière mortuaire généralement employée : « Auparavant on emportait les riches sur un דרגש, et les pauvres sur une כליבא; plus tard, par égard pour les pauvres, on emportait indifféremment les riches sur l'un ou sur l'autre. » Nous ne reconnaissons pas avec certitude la signification exacte de ces deux mots; mais il n'est pas douteux que le premier désigne une couche plus noble, le second une couche plus misérable; דרגש est, en effet, dans le Targoum Jonathan sur Gen., XLVII, 31, la traduction de la מטה sur laquelle Jacob malade est couché, et dans *Nedarim*, VII, 5, on lit : « Celui qui s'est interdit par un vœu l'usage du lit peut se servir d'un דרגש, d'après R. Méir; les docteurs disent que le דרגש

est compris dans le terme de « lit ». Celui qui s'interdit le דרגש peut se servir d'un « lit ». De ce texte il ressort que דרגש est une espèce particulière de lit. Dans b. *Moed Kat.*, 27 *a*, R. Simon b. Gamaliel exige qu'en signe de deuil, les lits soient renversés : דרגש מתיר את קרביטיו והוא נופל מאליו, et de même j. *Berach.*, III, 5 *d*, l. 70 : דרגש נזקפת ואינה נכפית רבי שמעון בן אלעזר אומר שומט קלבנטרין שלה ודיו (cf. *Semah.*, XI). D'après ces textes, le דרגש est un lit qui devient impropre au service, même s'il n'est pas renversé, quand l'une de ses pièces est détachée et abaissée. Il semble que cette pièce soit le dossier et cette explication est confirmée par le mot de j. *Nedar.*, VII, 40 c, l. 25 : קלונטרין pour קלבנטרין qu'on interprète par κλιτήριον [1]. Le fait même qu'en syriaque le mot דרגש est employé pour rendre κράββατα, et qu'ailleurs il désigne la crèche (Brüll, 37), fait comprendre que דרגש signifie le brancard avec un enfoncement en forme de crèche pour le coucher. A cette explication correspond celle que donne R. Yirmiya dans b. *Moed Kat.*, 27 *a* (cf. j. *Berach.*, II, 5 *d*, 13), דרגש סירוגו מתוכו מטה סירוגה על גבה, que la partie tressée du דרגש est en profondeur, celle du lit en hauteur. En tout cas, ce meuble est la couche des gens distingués et c'est pourquoi il sert, d'après *Sanh.*, II, 3, de siège au roi en deuil, quand on lui offre un repas, tandis que le peuple s'assied à terre. Ces litières servaient de lieu de repos aux riches malades, comme on voit par Marc, II, 4, 9, 11, 12; Actes, V, 15, et, après leur mort, on s'en servait pour les porter à leur demeure dernière. Il en est de même du lit qui est mentionné dans les passages qui ont été réunis plus haut [2]. Dans les discussions halachiques ces meubles sont décrits avec plus de précision et nous apprenons que c'était une pièce carrée, en bois, dont les côtés étaient appelés ארוכה dans la longueur et קצרה dans la largeur (*Kélim*, XVIII, 5; *Tos.* II, VIII, 6); elle avait quatre pieds (כרעיים, *Soucca*, II, 5; *Kélim*, XVIII, 5) qui étaient si élevés qu'on pouvait dormir sous le lit, et on y dormait en effet (*Soucca*, II, 1). La couche était formée par une corde que l'on tirait au travers des parois latérales (*Kélim*, XVI, 1; XIX, 1; cf. *Ketoubot*, 65 *a*, en bas) et parfois, quand la corde était trop longue, elle dépassait (*Tos. Kélim*, II, IX, 4). Si quelqu'un tombait malade

[1] Sûrement קרביטיו parle résolument en faveur de l'explication de Brüll (dans le *Yeschurun* de Kobak, VIII, 35, et ss.), qui y voit, au lieu du fauteuil de l'Aruch, la litière, κράββατα ; de même Löw, dans Krauss, *Lehnwörter*, II, 545 *b*. Il ne peut cependant s'agir des bandeaux de la civière, mais des supports qui servent à la porter, κραββατάριον.

[2] Le lit faisait partie de l'installation de toute maison tant soit peu aisée, cf. II Rois, IV, 10 ; d'après la Mischna de *Ketoub.*, V, 8, le mari doit donner à sa femme, s'il confie son entretien à une autre personne, un lit, une couverture, une natte.

sur un lit de ce genre qui lui appartenait et s'il y mourait, on s'en servait pour le porter au tombeau; car, b. *Moed Kat.*, 24 *a*, on raconte que le lit sur lequel R. Houna était étendu ne pouvait pas passer par les portes de sa maison; on voulut alors le porter par-dessus les toits, ce que R. Hisda ne permit pas, alléguant une sentence ancienne; on voulut placer le mort sur une autre civière, mais R. Hisda rappela la maxime de R. Houna : חכם כבודו במטה ראשונה : on honore le docteur en le portant au tombeau sur la première couche. Il est vrai que ce fait se passe en Babylonie, mais les maximes alléguées par R. Hisda sont d'origine ancienne; la dernière paraît remonter à Rab, mais à la vérité seule la motivation est de Rab, et il est manifeste qu'elle-même vient de Palestine.

Quant aux pauvres qui ne possédaient pas de lit et qui dormaient à terre (*Abot*, VI, 4 : על הארץ תישן)[1], ils se servaient, d'après la *Tosefta* de *Nidda*, IX, 16, d'une כליבא[2]; c'était, à ce qu'il semble, une claie formée de tiges d'osier, de roseau ou de jonc entrelacées qu'ils employaient à défaut d'autre lit. Par consé-

[1] Comparez les moqueries débitées au théâtre par le mime contre les Juifs, dans *Echa r.*, proœmium 17 : « Les Juifs n'ont pas de bois pour faire cuire leurs aliments pour le samedi et ils emploient à cet usage leurs lits ; aussi dorment-ils à terre et leurs cheveux sont souillés de poussière. » *Sifra*, 109 *d* ; *Kidd.*, 22 *a* ; *Nedar.*, 50 *a*, parlent du coucher sur la paille.

[2] Le récit parallèle de *Moed Kat.*, 27 *a* et *b*, a, dans les éditions, כליבה, voir Tossafot, 27 *b*, *s. v.*, et Aruch, IV, 236 *b* ; mais tous les textes dignes de foi portent כליבא ; cf. Rabbinowicz, *ad loc.* Ce mot désigne dans Amos, VIII, 1, une corbeille à figues ; dans Jér., V, 27, une corbeille pour la volaille, et il se retrouve avec la même signification dans *Bèça*, 24 *a*, où l'Amora Samuel dit, en parlant des oies, des poules et des pigeons, qu'ils regagnent le soir venu le כלוב. Le passage suivant de *Echa r.*, proœmium 9, *Pesikta*, 137 *b*, est encore digne d'attention : « Lors de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, les Ammonites pénétrèrent dans le Saint des Saints, y trouvèrent les deux chérubins, les prirent et les mirent dans une כליבה pour les montrer au monde ; cf. Buber, *ad l.*, note 3. Ce ne peut être une corbeille, mais un brancard portatif, et il faut comparer à ce texte celui de *Guittin*, 56 *b*, où Titus pénètre dans le sanctuaire, prend le rideau du Saint des Saints et, s'en servant comme d'une גורגותני, emporte, après les y avoir mis, tous les objets du Temple (*Gen. r.*, chap. x, 7) ; or גורגותני désigne une corbeille tressée avec des tiges d'osier, comme dans *Lévit. R.*, chap. XXII, 3, *Qohél. R.*, sur V, 8, § 3 ; כליבא est manifestement une civière portative tressée avec de l'osier ou du jonc. Nous voyons ailleurs encore que les pauvres, quand il est possible, tressent ainsi leurs ustensiles ; ainsi *Moed Kat.*, 27 *a* : « Auparavant les riches apportaient dans les maisons des personnes en deuil des mets dans des vases d'argent ou d'or, les pauvres dans des corbeilles de tiges d'osier écorcées ; plus tard on décida, par égard pour les pauvres, que seules ces corbeilles pourraient être employées. » Dans la même baraïta on raconte que R. Gamaliel, en considération des frais d'enterrement qui pesaient sur les pauvres, décida qu'on le portât au tombeau dans de simples toiles de lin (*Tos. Nidda*, IX, 16). Mais nous lisons dans *Berach.*, 18 *b*, qu'une mère enterra sa fille dans une natte de roseaux. De même R. Josua b. Lévi raconte, dans *Lévit. R.*, chap. XXVIII, 1, qu'il vit à Rome un pauvre couché sur une natte de roseaux et couvert d'une natte.

quent, quand nous lisons que le roi Ezéchias fit traîner le cadavre de son père sur une civière de cordes, cela voudrait dire simplement qu'il le priva non seulement des honneurs dus au roi, qui était porté au tombeau sur une civière d'or, mais aussi de ceux que l'on rendait au riche, qui sortait en litière, et qu'il lui appliqua le traitement d'un homme ordinaire, lequel était porté à sa tombe sur une couche tressée avec des cordes. Mais le fait que le cadavre fut traîné sur la civière de cordes ne convient pas à cette explication, et ce qu'on dit du malfaiteur, à savoir qu'il fut traîné au tombeau avec des cordes ne s'explique pas davantage avec cette civière.

Or, nous retrouvons des détails semblables dans le Midrasch *Echa rabba*, sur III, 16. Nous y lisons, en effet : « Le fils de R. Hanina b. Teradion (le docteur galiléen qui périt dans la persécution religieuse sous Adrien) était entré dans une bande de brigands, mais il fut tué par ceux-ci, parce qu'il les avait dénoncés, et on lui remplit la bouche de terre et de pierres. Son père trouva son corps dans le désert; לאחר שלשה ימים נתנוהו בכליבא ובקשו לקלס עליו מפני כבוד אביו ולא הניחן : « Au bout de trois jours on le plaça dans une כליבא et on voulut réciter en son honneur un chant funèbre par égard pour son père, mais celui-ci ne le souffrit point. » Le texte du Midrasch des Lamentations publié par Buber n'a pas le mot כליבא en question. Le texte est encore reproduit avec quelques différences dans *Semahot*, XII : נמצא תפוח לאחר שלשה ימים נתנוהו בכבודו והניחוהו על גבי המטה והכניסוהו לתוך העיר והיו מקלסין לפניו בכבודו של אביו ושל אמו. Levons d'abord une difficulté : נתנוהו בכבודו ne peut pas signifier qu'on donna au mort un lieu de repos, car il n'est inhumé que plus tard. Avec נתן et ב on attendrait plutôt un mot comme cercueil ou quelque chose d'analogue. D'après le passage parallèle, בכבודו est évidemment une corruption pour בכליבא, mot que les copistes n'ont pas compris. D'autre part, les הלכות גדולות (éd. Mantoue, 142 *c*) et Nahmanide (תורת האדם, 33 *c*) ont, dans ce passage du Midrasch, au lieu de בכבודו, le mot מכמורת, qui est assurément plus clair, mais qui, à coup sûr, a été ajouté pour expliquer כליבא. Une Consultation d'un Gaon (תשובות הגאונים, éd. Coronel, 15 *b*), dans le récit parallèle de *Semahot* cité d'après אבל רבתי, porte également מכמוריות (cf. Müller, מפתח, 30 et ss.); ce sont des filets, ce qui correspond, en effet, au mot כליבא [1]. Ainsi, le cadavre déjà gonflé est placé sur

[1] Dans *Semah.*, XIII : המוצא עצמות בקבר הרי זה נותנן במכמורות, דברי רבי עקיבא, וחכמים אומרים לא יזיז ממקומם, ce n'est pas le même mot; il faudrait plutôt lire le terme obscur מהמורות, dont il a déjà été question plus haut.

une claie ou dans un filet et est ainsi porté en terre. La version beaucoup plus détaillée de *Semahot* ajoute qu'on plaça le cadavre sur une civière et qu'on le porta ainsi à la ville[1]. Comme la כליבא, ainsi que nous l'a appris le passage de la *Tos.* de *Nidda*, IX, 16, est seule la civière des pauvres et que le Midrasch n'en cite pas d'autre, ce trait est tout simplement une amplification du récit primitif[2]. Nous voyons donc que les gens, malgré la considération qu'ils pouvaient avoir pour un père illustre, employaient la כליבא, qui doit, par conséquent, répondre à la mauvaise réputation du mort et à sa fin ignominieuse : c'est donc la civière des criminels. C'est d'elle que le passage précité du Midrasch *Qohél.* sur I, 15, qui parle du brigand inhumé d'une façon infâme, dit : בחבלים גררוך אל הקבר : « on le traîna avec des cordes au tombeau », et la baraïta qui mentionne les funérailles faites par Ezéchias à son père Achaz : גירר עצמות אביו במטה של חבלים : « il traîna les ossements de son père sur une civière de cordes », c'est-à-dire : il le traita comme un criminel. La civière généralement employée était, comme on voit par j. *Berachot*, III, 6 *b*, l. 14, portée sur les épaules; le filet, au contraire, dans lequel les criminels étaient transportés jusqu'au tombeau, était sans doute porté avec les mains au moyen d'une perche, de sorte qu'il semblait que le cadavre était traîné. Il faut remarquer aussi que le brigand du *Midrasch Qohélet*, aussi bien que le fils de R. Hanina, ne fut enterré qu'au bout de trois jours; c'était évidemment un outrage infligé intentionnellement à la dépouille mortelle, et on a vu plus haut qu'il paraît vraisemblable que le cadavre ne restait pas trois jours sans sépulture, mais qu'il était enterré dans un tombeau spécial, puis porté comme tout autre, au milieu des lamentations et des chants, dans le caveau de famille. Pour le roi Achaz, la contradiction entre les deux récits bibliques oblige à supposer ce traitement et rien, dans les deux autres cas, ne contredit cette hypothèse.

Le fait que le cadavre est traîné dans les rues se trouve, dans de semblables circonstances, dans le *Séder Olam*, ch. XXVIII (cf.

[1] Nahmanide a ici : והניחוהו במטה והביאוהו במטה והביאוהו בתוך העיר, mais il n'est pas douteux que במטה והביאוהו soit une simple dittographie.

[2] Nous lisons dans *Semahot*, III, 3 : Simon בן אחי עזריה dit : Celui qui est porté au tombeau sur une civière est l'ob et d'un éloge ; et le passage parallèle de *Moed Kat.*, 24 *b*, en haut, est ainsi conçu : R. Simon b. Eléazar dit : Celui qui est porté au tombeau sur une civière est cause que beaucoup s'affligent pour lui (מצהיבים) ; mais celui qui n'est pas transporté ainsi ne cause pas cette affliction. Ce passage nous autoriserait à conclure de l'éloge fait au fils de Hanina à l'utilisation d'une civière. Mais le fait est isolé, et il est dû uniquement à la considération dont jouissait le père.

Lévit. R., chap. XVIII, 2). Pour accommoder les deux dates indiquées dans II Rois, XXV, 27, et Jér., LII, 31, sur la libération du roi Joyachin par Evil Merodach — dates qui ne diffèrent l'une de l'autre que de deux jours — on y explique que Nabuchodonosor mourut le 25 du douzième mois, que, le 26, Evil Merodach le fit exhumer et traîner hors du tombeau pour abolir ses décrets, afin que fussent accomplies ces paroles d'Isaïe (XIV, 19) : « Tu as été jeté hors de la tombe, comme un rejeton abominable »..., et, le 27, il mit en liberté Joyachin. Ici le cadavre est traîné après avoir été déterré et on indique comme raison de ce traitement la révocation des lois du roi ainsi flétri. Le récit parallèle des *Abot de R. Natan* (2e recension, XVII, 19 *a*) ajoute encore dans ce sens : Evil Merodach dit : « Un roi ne peut abolir le décret de son prédécesseur qu'en faisant exhumer et traîner son cadavre. » Le Tannaïte auteur de cette addition ne peut avoir conclu ce traitement uniquement du passage d'Isaïe ; il a dû plutôt remarquer une pratique semblable de son temps et l'avoir appliquée à l'antiquité. Or il faut remarquer la manière dont saint Jérôme reproduit, sur Isaïe XIV, 8, la même agada (v. Graetz, *Monatssch.*, 1854, III, 430) : « Evilmerodach... ut fidem patris (Nabuchodonosoris) mortui faceret, aperuit sepulchrum et cadaver ejus unco et funibus traxit ». On voit que le mot וגררו est expliqué par « il le fit traîner au moyen d'un croc et de cordes », et l'on est tenté d'admettre que le Père de l'Eglise a introduit ici un trait particulier des mœurs romaines, car à Rome « les condamnés étaient, après le supplice, jetés par le bourreau, au moyen d'un croc, sur le degré le plus proche, puis traînés dans les rues par ce même croc et précipités dans le fleuve » (Mommsen, *Röm. Strafrecht*, 988). Mais saint Jérôme parle aussi du cadavre traîné après l'exhumation et ne dit pas qu'il ait été ensuite jeté au loin; il explique probablement וגררו בחבלים comme les autres passages le font formellement. Le roi Ezéchias aurait donc enterré le cadavre de son père dans un endroit quelconque de Jérusalem, puis il l'aurait, au bout d'un certain temps, déterré, fait porter dans les rues de la ville sur une civière de cordes, comme pour un criminel, et en dernier lieu il l'aurait transporté auprès de ses pères dans la ville de David. Il faut voir le même traitement dans le double enterrement des criminels condamnés à mort par les tribunaux juifs; à la vérité, on ne dit pas à ce propos que le cadavre fût traîné, mais il faut vraisemblablement compléter le tableau par ce trait [1].

[1] Je voudrais à cette occasion faire une remarque sur le passage si souvent commenté de I Sam., XXXI, 12 : les habitants de Yabesch-Guilead vont chercher le ca-

Je voudrais, en terminant, dire un mot de l'enterrement de Jésus; la comparaison s'impose tout naturellement. Nous manquons entièrement d'indications précises sur ce fait. On sait que Joseph d'Arimathie obtient du procurateur Pilate le corps de Jésus pour le rendre à la terre, le place à la hâte et provisoirement dans un sépulcre, se proposant de l'enterrer définitivement au bout de deux jours[1]. Tout le monde connaît le débat qui s'est élevé sur le point de savoir s'il s'agit d'un tombeau pour les suppliciés ou d'un *tombeau d'honneur*. Après les développements qui précèdent, je me contenterai de faire remarquer qu'en admettant que le procédé décrit dans la Mischna ait été observé pour Jésus — supposé, bien entendu, qu'il existait déjà et que ce procédé n'est pas d'origine postérieure — la fosse devait être creusée dans la terre, tandis que les Evangiles parlent expressément d'un sépulcre taillé dans le roc. Il est vrai que ces récits se sont conservés dans un remaniement dans lequel chaque trait doit annoncer la résurrection, de sorte que toute induction qu'on serait tenté de faire reposerait sur des bases fragiles. Il est caractéristique que précisément Jean raconte, XIX, 41, que le sépulcre se trouvait au lieu même de l'exécution, dans un jardin, circonstances qui ne sont pas faites pour indiquer un tombeau taillé dans le roc. Les commentateurs essaient de rendre plausible l'hypothèse que cet endroit était la propriété du sénateur Joseph d'Arimathie, sans se demander si un personnage aussi distingué pouvait avoir mis son caveau à une place qui n'était pas précisément une place d'honneur. Il est bien plus vraisemblable qu'il y avait là des fosses ouvertes, prêtes

davre de Saül et ceux de ses fils à la muraille de Bet-Schean, les apportent à Yabesch, les brûlent, en prennent les ossements et les enterrent sous le tamarin qui est à Yabesch וישרפו אותם שם ויקחו את עצמותיהם ויקברו תחת האשל ביבשה. Le changement de גויה en עצמות, qui désignent toujours, soit le corps vivant tout entier, soit le cadavre putréfié et décharné, c'est-à-dire les ossements dans le sens étroit du mot (il faut excepter I Rois, XIII, 31, où il faut admettre une glose, ou bien supposer un double enterrement), ce changement a amené la combustion, opération par laquelle on a pu vouloir désigner ou bien la combustion de la chair ou l'inhumation pour la décomposition du corps. Sûrement selon les commentateurs il faudrait lire ויספדו « et ils le pleurèrent »; mais le récit parallèle de I Chron., X, 12, omet précisément ces trois mots, et ces trois mots seulement, ce qui serait tout à fait incompréhensible, si le Chroniqueur avait eu ויספדו sous les yeux, mais ce qui ne l'est plus s'il y avait וישרפו, parce que cette pratique lui était connue comme païenne, et non plus comme juive. Que l'on compare à ce texte le double enterrement de R. Sadoc, et l'on reconnaîtra la parenté des deux usages.

[1] Les différents récits se caractérisent et marquent la distance où ils sont de la source originale par la mesure de leurs indications sur les habits et les épices dont on se sert lors de l'enterrement de Jésus. Marc, XVI, 46, ne connaît que le linge dans lequel le corps est enveloppé, de même Matth., XXVII. 39; mais ce détail même est dénué de vraisemblance dans les circonstances où se produit l'enterrement, sans même parler de la difficulté d'acheter un linge un soir de fête, d'après Marc.

à recevoir les corps des suppliciés, et que ceux-ci étaient jetés tels quels et sans autre intervention des Juifs, dans un tombeau creusé dans le sol, et recouverts de terre. Au dire de Josèphe (*Antiquités*, IV, 8, 6, 24; V, 1, 14) cette inhumation se faisait pendant la nuit, sans qu'aucun honneur fût rendu au mort et l'enterrement devait être définitif, car le double enterrement, tel qu'il est décrit dans les sources talmudiques, est encore inconnu à Josèphe et n'a dû être mis en pratique que peu avant la destruction du temple.

Vienne, 16 février 1903.

A. Buchler.

LES ÉLÉMENTS JUIFS

DANS LES PSEUDO-CLÉMENTINES

La littérature du christianisme primitif offre, çà et là, des liens plus ou moins étroits avec les idées juives. Les éléments de l'Agada dispersés dans les Apocryphes et les Pères de l'Église ont été relevés déjà, mais en partie seulement. Or, les recherches de ce genre sont d'une double utilité. Elles nous apprennent à connaître avec plus de précision le cercle des idées où se meuvent les œuvres chrétiennes et à caractériser avec plus de netteté les auteurs de ces œuvres; elles nous fournissent aussi des points de repère importants pour l'histoire de l'Agada et des idées juives en général.

Nous nous proposons, dans cette étude, d'examiner les *Pseudo-Clémentines*, — les *Homélies* d'une part, et, de l'autre, les *Récognitions* ou Reconnaissances, — au point de vue de leurs éléments juifs et de noter les vestiges des idées juives qui s'y trouvent à l'état sporadique.

Dans son livre récent sur *la Religion du judaïsme à l'époque du Nouveau-Testament*[1], Bousset dit : « Beaucoup de matériaux (agadiques) peu utilisés encore sont offerts par le cycle des œuvres pseudo-clémentines. » Les *Homélies* et les *Récognitions* dépendent les unes des autres (d'après l'opinion la plus répandue les *Homélies* sont plus anciennes); nous ne les séparerons pas dans cette étude.

Remarquable au premier chef est la partie législative, ou, pour mieux dire, halachique. L'auteur des *Homélies* s'identifie avec le judaïsme (*Hom*, II, ch. XXIII : τοῦ θεοφιλοῦ ἡμῶν ἔθνους); il explique la loi de Moïse et celle de Jésus comme identiques (*Hom.*, VIII, ch. VI : μιᾶς γὰρ δι'ἀμφοτέρων διδασκαλίας). De même dans les *Réco-*

[1] *Die Religion des Judenthums im neutestamenti. Zeitalter*, p. 46.

gnitions, I, ch. XLI, on dit que le messianisme de Jésus est le seul point controversé entre les Juifs et les Chrétiens. (De hoc enim solo nobis, qui credidimus in Jesum, adversum non credentes Judaeos, videtur esse differentia). Les auteurs sont donc tous deux des judéo-chrétiens, probablement des Ebionites, ils sont encore attachés aux principes de l'ancienne loi.

« Il est particulièrement digne de remarque, dit encore Bousset (page 438, note 2), de voir comment, dans cet ouvrage (les Pseudo-clémentines), on proclame partout la théorie que le sacrement du baptême (et des ablutions renouvelées) remplace le culte des sacrifices... C'est de l'essénisme chrétien. » Le même ordre d'idées peut expliquer le fait suivant : chaque fois que dans ces ouvrages on parle d'un repas pris par Pierre, on ajoute qu'avant et après le repas les bénédictions ont été récitées conformément à la loi des Hébreux (*Hom.*, I, 22 ; X, 26 : κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν ; *Récogn.*, II, 72 ; V, 36 ; Hebraeorum ritu gratias agens deo). De même, on dit, en parlant de Pierre, ἐξῆει εἰς τό ὑδροχοεῖον, ὅπως λουσάμενος εὔξηται, *Hom.*, XI, 1. Dans le même esprit, nos deux ouvrages, et surtout les *Récognitions*, défendent de prendre part aux repas des idolâtres. Ainsi *Hom.*, VIII, 23, et cette phrase des *Récognitions* (IV, 23) : « Quæ autem animam simul et corpus polluunt, ista sunt participare dæmonum mensæ » rappelle la halacha : מה מת מטמא באהל אף תקרובת עבודה זרה מטמא' באהל (*Aboda Zara*, 32 *b*) « les offrandes des idoles sont cause d'impureté à l'égal d'un cadavre [1] ». (Cf. Actes des Apôtres, IX, 3, où Pierre est blâmé d'avoir mangé avec des païens). L'auteur des *Récognitions* connaît les préceptes relatifs à la sanctification du sabbat : *Récogn.*, IX, 28 : « et quod septimo die omnes ubicunque fuerint, otium gerunt, nec iter incedunt nec igni utuntur ? Quid est ergo, quod nullum Judæorum in illa die cogit genesis aut iter agere aut ædificare aut vendere aliquid aut emere ? » Or, les Ebionites, au rapport d'Epiphane, observaient fidèlement les lois juives ; ils ne se séparaient des Juifs que par la croyance en Jésus, considéré comme un Messie humain, mais non comme un Homme-Dieu [2].

[1] Cf. Mischna *Ab. Zara*, II, 3, et j. *Sabbat*, 11 *d*, où les sacrifices idolâtriques sont appelés זבחי מתים, d'après Ps., CVI, 28. La Mischna entend par là « les sacrifices offerts aux dieux morts ». De même Baethgen, dans ses *Psalmen* (2e édit., Goettingue, 1897), p. 318, *ad locum :* « Les morts sont les divinités païennes, opposées au Dieu vivant d'Israël. » Il me semble plus exact de traduire זבחי מתים par de véritables « offrandes de morts ». Cf. *L. des Jubilés*, XXII, 17, parallèle à Ps., CVI, 28 ; *Jubilés*, XXII, 17 : « Ils immolent leurs victimes aux morts, ils invoquent les démons », et Ps., CVI, 28 : « Ils s'attachèrent à Baal Peor et mangèrent des sacrifices de morts. » De même *Sibylle*, III, 547 : « Pourquoi apportes-tu de vains présents aux morts ? »

[2] Les paroles d'Eléazar de Modin (*Pirké Abot*, III, 11) : המחלל את הקדשים

Nos deux auteurs demandent que certains préceptes soient pratiqués par les païens. Dans *Hom.*, VII, 4, Pierre les invite : νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, μὴ ψαύειν αἵματος (cf. Actes, xv, 29). Dans *Hom.*, VII, 8 : τραπέζης δαιμόνων μὴ μεναταμβάνειν λέγω δὲ εἰδολοθύτων, νεκρῶν, πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος. *Hom.*, VIII, 23 : μήτε οὖ εἰδωλοις πιστεύετε... μὴ φονεύσητε, μὴ μοιχεύετε, μὴ μισήσετε, οὓς μὴ δίκαιον, μὴ κλέπτετε. Le *Livre des Jubilés* connaît seulement la défense du sang pour les Noachides ; les autres sources mentionnent sept prohibitions noachitiques, parmi lesquelles on en retrouve quelques-unes qui viennent d'être citées. Dans *Sanh.*, 56 *a* (*Pesikta*, éd. Buber, p. 100 *b*), on énumère les sept commandements suivants : עבודה זרה, ברכת השם, הדיינים, אבר מן החי, גזל שפיכות דמים, גילוי עריות, (la justice, la défense du blasphème, de l'idolâtrie, de l'inceste, du meurtre, du brigandage, de l'usage de la chair d'un animal vivant) ; l'idolâtrie, l'homicide, la fornication, le brigandage (vol) sont également défendus, dans les *Homélies*, aux gentils.

Dans les *Récognitions*, IV, 36, Pierre fait aux païens l'énumération des trois degrés que comporte la pratique des « mandata » : « Hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus *triginta* ex se gignit *mandata*, secundus vero qui *sexaginta*, tertius vero, qui *centum*. » Les docteurs juifs connaissent ces nombres. Nous lisons, en effet, dans j. *Aboda Zara*, 40 *c*, l'explication suivante de Zach., xi, 13 (trente sicles) : R. Houna dit au nom de Rab : « Ce sont les trente commandements que les Noachides adopteront dans l'avenir » (אלו שלשים מצות שעתידים בני נח לקבל עליהן), et dans *Gen. rabba*, ch. xcviii : « que fera-t-il (le Messie) ?... et leur donnera (aux peuples) les trente préceptes ». D'après Oulla (*Houllin*, 92 *a*), les Noachides ont déjà accepté ces trente commandements. Le degré supérieur des « sexaginta mandata » est également connu dans la littérature juive. La *Pesikta* (éd. Buber, p. 51 *b*, et passages parallèles) explique que par le nombre 60 qui se laisse déduire d'Osée, iii, 2, il faut entendre « les soixante commandements (ששים מצות) que Moïse nous a donnés dans la Tora ». R. Yohanan dit au nom de R. Simon b. Yohaï : « Moïse nous a écrit dans la Tora trois chapitres dont chacun contient respectivement soixante prescriptions ; ce sont les chapitres sur le sacrifice pascal, sur les dommages et sur

והמבזה את המועדות... והמפר בריתו של אברהם אבינו « celui qui profane les choses saintes, méprise les fêtes et enfreint l'alliance d'Abraham », sont, d'après Jellinek (*Litbl. d. Or.*, X, 414, note), dirigées contre « les Apôtres, les Ebionites et les premiers gnostiques ». Mais nous voyons que les Ebionites observaient les lois juives.

la sainteté » שלש פרשיות כתב לנו משה בתורה וכל אחת ואחת יש בה ששים מצות ואלו הן פרשת פסחים, פרשת נזיקין, פרשת קדושים. Les « sexaginta mandata » des *Récognitions* sont probablement ceux de la *Parascha Qedoschim*. Enfin, le plus haut degré, celui des « centum mandata », est mentionné j. *Berakhot*, *in fine*, où l'on enseigne, au nom de R. Méïr : « Il n'est pas de Juif qui ne pratique chaque jour cent commandements (מאה מצות). » Ce sont les cent bénédictions que l'on récite quotidiennement.

Ainsi, la partie halachique des *Pseudo-Clémentines* nous introduit dans les idées ébionites; venons-en maintenant à la partie agadique.

Dans l'interprétation des noms bibliques, l'auteur des *Homélies* suit Philon et les *Onomastica*, qui, eux-mêmes, paraissent se rattacher au philosophe d'Alexandrie. Ses explications se réfèrent à la forme grécisée des noms. Sur le nom de Caïn, on dit, dans *Hom.*, III, ch. XXV : ἑρμηνεύται γὰρ καὶ κτῆσις καὶ ζῆλος, ὡς ζηλοῦν αὐτοῦ μέλλοντος ἐν τοῖς ἐσομένοις ἢ γυναῖκα ἢ κτήματα ἢ τὴν τῶν γονέων πρὸς αὐτὴν (?) στοργήν. La première dérivation (reproduite *Hom.*, III, ch. XLII), de קנה, κτάω, est philonienne (cf. Philon, éd. Leipzig, I, 244). La seconde étymologie de קנא, ζηλόω, se trouve dans les *Onomastica sacra* (éd. Lagarde, p. 193 et 201 : ζηλοτυπία, ζῆλος ἢ κτῆμα ; cf. l'ouvrage chrétien intitulé : *Livre d'Adam*, éd. Dillmann, p. 67 : Caïn, « celui qui hait » et la citation que fait Dillmann de Cédrène : Κάϊν ὅ ἐστι ζῆλος). *Gen. r.*, ch. XXII, la querelle des deux frères aurait été provoquée, d'après un Amora, par une question de partage, d'après un autre, par une sœur jumelle que Caïn voulut prendre pour femme. Il faut expliquer de la même façon ces mots des *Homélies* : « ἢ γυναῖκα ἢ κτήματα ». Ce qui suit est plus difficile : « ἢ τὴν τῶν γονέων πρὸς αὐτὴν (?) στοργήν ». Le Cod. Ottobon. lit αὐτὸν à la place de αὐτήν, et Cotelier n'ose décider, dans ses notes, laquelle des deux leçons est exacte. Je lirais volontiers προς αὐτὸν στοργήν, ce qui signifierait que Caïn, prétendant gagner, lui, l'amour de ses parents, devint, pour cette cause, le rival de son frère. Dans le *Livre d'Adam* (éd. Dillmann, p. 65), qui a utilisé une foule de traditions juives, Satan excite la jalousie de Caïn et d'Abel par l'amour filial des deux frères (cf. Lagarde, *Materialien*, I, 48, qui rapporte la même chose au nom d'Ephrem, de Chrysostome et d'autres Pères de l'Église).

Au sujet d'Abel, nous lisons dans les *Hom.*, III, 26 : Ἀβὲλ... πένθος ἑρμηνεύεται. La dérivation Ἀβὲλ de אֶבֶל se trouve déjà dans Philon (*De imigr. Abr.*, 13) : « celui qui déplore les choses mortelles » ; de même dans les *Onom. sacra* (éd. Lagarde, p. 147 et

p. 2), d'après saint Jérôme : « Abel vanitas sive luctus ». Mais notre auteur explique librement cette étymologie, *Hom.*, III, 26 : πενθεῖν γὰρ τοῖς αὐτοῦ υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφούς αὐτῶν, le nom d'Abel fait allusion à la dépravation des Caïnites ; *Hom.*, III, ch. XLII : « ἐπ' αὐτῷ γὰρ τῷ πρώτῳ φονευθέντι ἐπένθησαν οἱ γονεῖς », Abel fut le premier pour qui on prit le deuil. On voit que l'auteur fonde librement sur des faits l'explication donnée par Philon et les *Onomastica*.

Le nom de Nemrod est expliqué, *Hom.*, IX, ch. IV : Νεβρώδ ὥσπερ γίγας ἐναντία τῷ Θεῷ φρονεῖν ἑλόμενος. Nous lisons de même dans *Eroubin*, 53 *a* : נמרוד שהמריד את כל העולם « parce qu'il avait poussé tous les hommes à la révolte ».

Une des plus anciennes traditions juives est celle des anges tombés du ciel. Hilgenfeld (*Clem. Recogn. et Hom.*, Jéna, 1848, p. 233, note 1) croit à tort qu'il faut la rapporter à la traduction des Septante sur Gen., VI, 2, où בני אלהים est rendu par οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Ce sont plutôt les traducteurs grecs qui ont introduit dans leur version une légende déjà connue. D'après le livre I de l'*Apocalypse d'Hénoch* (ch. VI), les anges s'étant révoltés contre Dieu sont précipités sur la terre pour s'unir aux filles des hommes. Mais cette légende défavorable aux anges fut bientôt adoucie ou repoussée. D'après le *Livre des Jubilés*, IV, les anges tombent sur la terre pour apprendre aux hommes « la justice et la loyauté », ou, d'après II *Hénoch*, pour améliorer l'humanité. C'est sous cette forme adoucie que la légende se trouve dans *Hom.*, VIII, 12, etc. Blessés de l'ingratitude des hommes, les anges souhaitèrent de se rendre au milieu d'eux, ἵνα ὄντως ἄνθρωποι γενόμενοι τοὺς ἀχαριστήσαντας... τῇ κατ' ἀξίαν ἕκαστον ὑποβάλωσι τιμωρίᾳ. Mais, devenus hommes eux-mêmes, ils se mêlèrent aux femmes et ne purent plus s'élever aux cieux. Ils montrèrent aux hommes des trésors et des objets précieux, les instruisirent dans la magie et l'*astronomie*, leur dévoilèrent les vertus des *racines*, et leur apprirent à teindre les vêtements et à fondre les métaux. Ces enjolivements apportés à la légende sont empruntés au *Livre d'Hénoch* (I, ch. VI), dont les expressions mêmes sont parfois reproduites (*Hom.* : δυνάμεις τε ριζῶν ; dans le fragment grec du *Livre d'Hénoch* cité par le Syncelle, voir Dillmann, p. 83 : ῥίζας βοτανῶν ; *Hom.* : ἀστρονομίαν ἐδίδαξαν ; *Hénoch*, *fr.* : ἀστρολογίαν ; *Hom.* : τὰς τῶν ἐσθήτων ποικίλας βαφάς, *Hén.*, *fr.* : τὰ βαφικά). — La légende des anges déchus fut trouvée choquante. Tryphon (*Dial. de Justin avec Tryph.*, ch. LXXIX) reproche aux chrétiens de taxer les anges d'impiété. *Gen. r.*, ch. XXVI, R. Simon b. Yohaï explique בני אלהים par בני דיינא

« les fils des juges » (רשב"י מקלל לכל מן דקרי להון בני אלהיא); Onkelos, *ad loc.*, traduit ces mots par בני רברביא « les fils des grands », et Symmaque comme R. Simon b. Yohaï, υἱοὶ τῶν δυναστευόντων. Les Pères de l'Église adoptèrent également cette explication. Le *Livre d'Adam* (éd. Dillmann, p. 100) dit : « Qu'il soit loin de Dieu que des anges s'unissent à des hommes ! » En revanche, il nous donne l'histoire des pieux descendants de Seth qui s'allient aux Caïnites (cf. aussi *Aphr. Hom.*, XIII, 4; saint Ephrem, *Œuvres*, I, p. 460). Nous lisons de même dans les *Récognitions*, I, 29 : octava generatione, *homines justi, qui angelorum vixerant vitam*, illecti pulchritudine mulierum ad promiscuos et illicitos concubitus declinaverunt; mais, par contre, *Récogn.*, IV, 26 : *Angeli* quidam relicto proprio ordinis cursu *hominum favere vitiis cœpere*[1].

La peinture de chaque génération que font les *Récognitions*, I, 30-33, se rattache au *Livre des Jubilés*, ch. VIII (cf. Rönsch, *Jubiläenbuch*, p. 322 et ss.). Comme dans cet ouvrage, notre auteur raconte (ch. XXX) que la terre a été partagée par le sort entre les fils de Noé. Dans la suite des origines de l'histoire biblique, qui nous sont décrites seulement par les *Récognitions*, d'après des modèles, nous apprenons (I, ch. XXXII) que c'est grâce à ses connaissances astrologiques qu'Abraham s'éleva à l'idée d'un Dieu unique. Cette tradition se trouve chez Philon (*De Abrah.*, p. 282 et ss.) et dans le *Livre des Jubilés*, ch. XII (cf. Fabricius, *Cod. epigr. V. T.*, 350-378), et de la littérature judéo-alexandrine elle s'est introduite dans les Midraschim postérieurs (Jellinek, *Bet ha-midr.*, II, 118 ; *Séfer ha-yaschar*, *ad loc.*; *S. Yecira*, fin; *Zohar*, I, 86 *a*).

Ce qui est dit des démons dans *Hom.*, IX, 10 (πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ) se retrouve dans le passage parallèle de I *Hénoch*, XV, 11 : « Ils ne mangeront pas,

[1] C'est donc à tort que Goldfahn (*Monatsschrift*, 1873, p. 261, note 1) affirme que « les Récognitions ont paru avant les Homélies, parce que les Homélies connaissent les anges déchus ». D'abord cette légende se trouve également dans les Récognitions. Ensuite elle est déjà racontée au livre I de l'*Apocal. d'Hénoch*, qui est antérieure à l'ère chrétienne et qu'il faudrait, pour être conséquent, rejeter à une époque bien postérieure. — Qu'on me permette ici une remarque : dans *Berakhot*, 10 *a*, un chrétien (מינא) demande à R. Abahou pourquoi le ch. LVII des Psaumes, qui parle de la fuite de David devant Saül, ne précède pas le ch. III, qui dépeint la fuite, bien postérieure de David devant Absalon. Goldfahn (*Monatsschr.*, 1870, p. 167) explique que le chrétien reproche à R. Abahou le mécontentement des Juifs. Je ne sais d'où il tire ce renseignement. La question du chrétien vise plutôt à montrer l'absurdité de l'exégèse hébraïque qui rattache, au pied de la lettre, les deux psaumes à David. Aussi bien, les écrivains ecclésiastiques rapportent-ils le Ps. III à la résurrection de Jésus, appliquant ainsi le psaume au Christ (Justin, *Dial. Tryph.*, ch. XCXVII; I *Apologie*, 38 ; *Alterc.*, VI, 25, etc.).

mais ils souffriront de la faim et de la soif. » Ce sont entièrement des éléments agadiques tirés de Philon, des *Onomastica*, des livres d'*Hénoch* et des *Jubilés,* qui se retrouvent ici dispersés.

Les passages théologiques sont également reproduits dans les Midraschim, surtout dans la philosophie judéo-alexandrine. Déjà Graetz fait remarquer, dans son ouvrage *Gnosticisme et judaïsme* (p. 23, note 19), la ressemblance « surprenante » de *Homélies*, IX, 6 (sur la destruction des idoles), avec la réponse que fait R. Gamaliel à un « philosophe » qui lui demandait : « Pourquoi Dieu ne fait-il pas disparaître les faux dieux? » (cf. *Ab. Zara*, 47 *a* ; il faut ajouter que la même idée est exprimée dans les *Récognitions*, V, 24). Quant aux passages parallèles relevés par Graetz entre les *Homélies* et le *Séfer Yecira* (cf. *op. cit.*, p. 111, note 88 ; p. 113 et note 90 ; p. 114 et note 93), ils ont certainement passé des théories gnostiques de la création dans le *S. Yecira*, bien postérieur (600-800). Graetz lui-même, qui avait été amené par ces rapprochements à placer le *S. Yecira* dans la première moitié du IIe siècle et à en attribuer la paternité à R. Akiba, est revenu de cette théorie dans le tome V de son *Histoire*.

Le passage des *Récognitions*, III, 26 : la fin du monde viendra « donec animarum, quæ prædestinatæ sunt ad expletionem ejus (mundi) numerus expleretur » est parallèle à celui de *Gen. r.*, ch. LXXIV : אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות « Le Messie ne viendra que lorsque toutes les âmes qui sont destinées à être créées le seront en effet » ; variante : אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף « lorsque seront épuisées toutes les âmes qui sont dans le réservoir » ; II *Baruch*, XXIII, 4 ; cf. XXI, 16 ; XLVIII, 46 : « lorsqu'un nombre déterminé de justes sera achevé » ; I *Hénoch*, XLVII, 4 ; IV *Ezra*, IV, 35 sq.; Apocalypse de Jean, VI, 9-11. Déjà M. Israël Lévi (*R. E. J.*, XXXII, p. 311) a fait remarquer que la même idée est contenue dans l'*Apocalypse de Baruch* [1]. Graetz a donc tort quand il croit (*Gnosticismus*, p. 76) que les deux passages du Midrasch et du Talmud ne rappellent que « trop clairement » les conceptions gnostiques, car, comme beaucoup d'autres midraschim, ils ont passé des Apocryphes dans l'Agada.

Le problème du mal moral est souvent agité dans les *Homélies* et les *Récognitions* et résolu dans ce sens, que les justes expient ici-bas par leurs souffrances les quelques fautes qu'ils commettent, afin de pouvoir participer ensuite à une existence inaltérablement heureuse, et que les méchants sont récompensés

[1] Cf. Freudenthal, *Hellenist. Studien*, I, p. 72, et note 3.

sur cette terre du peu de bien qu'ils font, pour expier leurs péchés dans l'autre vie. Ainsi *Hom.*, II, ch. xxx, 13. La même idée est reproduite en un certain sens, rattachée au système des auteurs, dans *Hom.*, XI, 16 ; XV, 9 ; *Récogn.*, VIII, 47, etc. Elle est contenue aussi dans ces paroles de R. Akiba, *Gen. r.*, ch. xxxiii ; *Lév. r.*, ch. xxvii : מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מעשים רעים שעשו בעוה"ז כדי להשפיע להם שלוה וליתן להם שכר טוב לעוה"ב ; משפיע שלוה לרשעים ונותן להם שכר מצות קלות שעשו בעוה"ז כדי להפרע להם לעתיד לבא. La même pensée se trouve dans l'*Apocalypse de Baruch,* lxxxiii, 9.

Les souffrances et la mort, est-il dit dans *Hom.*, XIX, 5, frappent les hommes à cause de leurs fautes. C'est une maxime ancienne et qui est exprimée dans le *Livre de la Sapience* (ii, 23-25), qui est Alexandrin.

L'idée que Moïse, pour détourner son peuple de l'idolâtrie, lui permit de commettre une demi-faute en offrant des sacrifices à Dieu (*Récogn.*, I, 36), est également reproduite dans l'Agada (*Lév.*, *r.*, ch. xxii) : אמר הקב"ה יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באוהל מועד והם נפרשים מע"ז. On sait que Maïmonide, dans son Guide, fonde sur les mêmes considérations l'obligation des sacrifices.

La conception exposée dans *Récogn.*, II, 42 : « est enim uniuscujusque gentis angelus, cui credita est gentis ipsius dispensatio... » est juive ; c'est celle qui inspire la traduction des Septante sur Deut., xxxii, 8, et qui est contenue dans Sirach, xvii, 17 [1]. La théorie mentionnée par les *Récognitions* (II, 68 ; III, 26, 27) sur les deux cieux (cœlum visibile, invisibile) est de Philon, qui appelle (*De opif. mundi*, 10 [I, 8]) le οὐρανὸς ἀσώματος la copie, du οὐρανὸς σωματικός (Cf. *Haguiga*, 15 *a*, au nom de R. Juda).

Intéressantes sont les discussions entre Pierre et Simon le Ma-

[1] Au même endroit des *Récogn.*, il est dit : « Deus enim in septuaginta et duas partes divisit totius terræ nationes. » Ce nombre de 72 peuples n'est possible que d'après la version des Septante, qui compte un second Elisa et un second Kénan (Steinschneider, *ZDMG*, 1849, p. 151). Il n'y a donc pas de raison pour lire, avec Cotelier, 70 au lieu de 72. Ailleurs encore l'auteur des *Réc.* paraît avoir utilisé les Septante, I, 33 : « Nati sunt ei (Abrahamo) filii duo, quorum unus Ismael, alius Eliesdros appellati sunt », ce qui ne peut s'expliquer que par les Septante sur Gen., xv, 2 (ὁ δὲ υἱὸς Μασὲκ τῆς οἰκογενοῦς μοῦ). L'auteur des *Réc.* a compris qu'Eliesdros était fils de Masek, comme Ismaël fils de Hagar. Par contre, dans *Hom.*, XVIII, 4, on ne mentionne que 70 peuples, correspondant aux 70 personnes qui allèrent s'établir en Egypte. La même analogie, qui se retrouve dans Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 338, au nom d'Ephore, est impossible d'après les LXX, qui lisent Gen., xlvi, 27 ; Ex., i, 5 : « 75 âmes », comme dans les *Homélies*, contre le texte hébreu, le *Livre des Jubilés*, xliv ; Josèphe, *Antiq.*, II, vii, 4 ; Philon, *De migr. Abr.*, p. 419 ; de même dans l'*Exagoge* d'Ezéchiel : ἑπτακὶς δέκα ψυχάς (éd. Philippson, p. 22, note 2).

gicien, discussions qui sont racontées dans les *Homélies* et — avec beaucoup de ressemblance — dans les *Récognitions* et qui forment proprement le noyau de ces deux ouvrages. D'après ses objections et ses questions, Simon est le représentant des conceptions gnostiques. La première objection qu'il fait (*Hom.*, III, 39) est que le Dieu de la Bible est sujet à l'ignorance (d'après Gen., XVIII, 21 ; III, 22 ; XXII, 1), à l'envie (Gen., III, 22), *aux regrets* (Gen., VI, 6 : ἐνεθυμήθη ὁ θεός), au besoin enfin (Gen., VII, 21). Cette controverse est confirmée par les sources agadiques. D'après ces sources, les gnostiques discutaient aussi avec les Juifs sur l'essence de Dieu et cherchaient à prouver, par les attributs que lui prête la Bible, qu'il n'est pas l'Être suprême. C'est ainsi qu'un *min* représente à R. Josué b. Korha que Dieu ne connaît pas l'avenir (*Gen. r.*, ch. XXVII ; Bacher, *Die Agada der Tannaiten*, II, 319). Comme dans les *Homélies*, l'objection est fondée sur Gen., VI, 6 : si Dieu avait prévu la perversité des hommes, il ne se serait pas repenti et lamenté. Josué b. Korha et les autres rabbins de l'Agada soutiennent des polémiques semblables et réfutent les objections par l'explication exacte du texte sacré. Il en est autrement des *Homélies* et des *Récognitions*. Les auteurs de ces œuvres sont autrement éloignés de l'Ancien Testament que les docteurs juifs ; dans *Hom.*, III, 46, beaucoup de passages bibliques sont expliqués comme n'étant pas authentiques ; *Hom.*, II, 39, on affirme que dans le cours du temps, beaucoup de fautes se sont introduites dans l'Écriture Sainte, transmise par Moïse (ὁ νόμος προσέλαβε τινα καὶ ψευδῆ κατὰ τοῦ μόνου θεοῦ). C'était précisément l'opinion des *Ebionites*, des Nazaréens, des Osséens ; cf. Bousset, p. 439, et note 2. C'est pourquoi les *Homélies* prêtent à Pierre la réponse que les passages invoqués par Simon ne peuvent pas, en effet, prétendre à la même sainteté que les autres. Du fait même que l'auteur des *Homélies* connaît la Bible par les Septante, la méthode de la discussion est changée. Nous le voyons bien par les controverses qui ont pour objet la « personne » de Dieu et son unité (*Hom.*, XI, 16 et s. ; *Réc.*, II, 37). Se basant sur les passages de Gen., III, 22 ; III, 5 (כי יודע אלהים) ; Exode, XXII, 28 ; Ps., L, 1 : θεὸς θεῶν (d'après LXX) κύριος ; Gen., I, 26 : ποιήσωμεν ἄνθρωπον, Simon objecte à Pierre, dans les *Homélies* et les *Récognitions*, que la Bible suppose l'existence de plusieurs dieux. Pierre affaiblit la force de ces arguments en leur opposant d'autres versets. Quand les Minim tirent argument de la forme plurielle du nom de Dieu, les docteurs juifs répliquent en montrant que l'attribut est au singulier.

Hom., XI, 16, oppose le passage de Ps., L, 1, θεὸς θεῶν κύριος ; j. *Ber.*, IX : חזרו ושאלו מהו דכתיב אל אלהים ה׳ אתו « Des Minim

dirent à R. Simlaï : Pourquoi est-il dit Dieu Elohim, l'Eternel ? » (ce qui suppose la trinité). R. Simlaï répondit qu'il n'est pas dit : « ils parlèrent et appelèrent », mais « il parla et appela ». — *Hom.*, XVI, 8, Pierre répond à Simon : ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς (Gen., I, 1) καὶ οὐκ εἶπεν οἱ θεοί. R. Simlaï dit à peu près la même chose : חזרו ושאלו מהו דכתיב בראשית ברא אלהים. Il répondit qu'il n'est pas dit « ils créèrent », mais « il créa ». — *Hom.*, XVI, 11, objection de Simon : ποιήσωμεν ἄνθρωπον (Gen., I, 26). Pierre répond : εἷς ἐστιν, ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἶπεν (*ibid.*, 12). De même II *Hén.*, XXX, 8 : « Le sixième jour j'ordonnai (c'est Dieu qui parle) à ma sagesse de faire les hommes ». L'Amora Jonathan b. Eléazar (cf. Bacher, *Die Agada d. pal. Amor.*, I, 13) croit que Dieu a dit aux anges : « faisons ». חזרו ושאלו אותו מהו דכתיב נעשה אדם בצלמנו « Les Minim répliquèrent à R. Simlaï : mais il est écrit : *faisons* un homme à *notre* image ». R. Simlaï riposta : il n'est pas dit : « Elohim créèrent à leur image », mais « Elohim créa à son image ». De même R. Yohanan (Bacher, *op. cit.*, I, p. 257).

Il est remarquable que l'auteur des *Homélies* fasse parler Dieu à l'hypostase σοφία. Il ne connaît pas l'exégèse patristique (déjà dans Justin), qui introduit, dans la Bible, Jésus comme intermédiaire entre Dieu et le peuple. *Hom.*, XVI, 14, l'auteur admet que « c'est un ange qui lutta avec Jacob, qui apparut dans le buisson ardent, etc. » Mais dans les *Récognitions*, postérieures aux *Homélies*, on dit déjà (*Réc.*, IX, 5) : Deus *per filium suum* creavit.

Telles sont les données et les références qui nous permettent de caractériser l'ébionitisme judéo-chrétien.

Friedek.

J. Bergmann.

UNE CRITIQUE DE LA BIBLE

DU TEMPS DES GUEONIM

M. Schechter a récemment découvert, parmi les fragments de la Gueniza du Caire, un texte des plus intéressants, qu'il a publié dans la *Jewish Quarterly Review* [1].

Il se compose d'une série de chapitres en versets rimés, mais sans mesure, et ressemble, pour la forme, aux *pioutim*. En réalité, c'est de la prose rimée, avec cette différence que chaque verset est formé d'hémistiches rimant entre eux, et a une rime finale [2] commune à tous les versets du même morceau ou chapitre. Les hémistiches de chaque verset sont plus ou moins longs, et leur nombre n'est pas le même dans chaque verset. Les versets de chaque chapitre sont rangés d'après l'ordre alphabétique de leurs initiales, cet ordre étant alternativement אבגד et תשרק. Parfois un verset est redoublé, et chaque morceau se termine par un verset dont ni l'initiale ni la rime ne correspondent à celles des autres versets, de sorte que les morceaux se composent de vingt-trois ou de vingt-quatre versets. Ces morceaux eux-mêmes sont rangés dans l'ordre alphabétique de leurs rimes : ainsi, un chapitre qui rime en הָ est suivi d'un autre rimant en זָה, lequel est suivi, à son tour, d'un morceau rimant en חָה. Cette disposition nous fait supposer que le texte tout entier devait se composer de vingt-deux chapitres [3] dans lesquels les vingt-deux

[1] Tome XIII, n° 51. Le texte y occupe les pp. 358-369; il y est désigné aussi par les n°s 1-12, qui sont ceux des pages du manuscrit; c'est à cette dernière numérotation que je renvoie dans mes notes.

[2] La voyelle de la rime finale est, pour tous les morceaux, הָ.

[3] MM. W. Bacher et S. Poznanski, qui ont étudié le texte dans le numéro suivant de la même Revue, ont rétabli l'ordre de ces chapitres. Ainsi les pp. 7 et 8 doivent venir tout à la fin; ma traduction se conforme à cet ordre.

lettres formant les rimes du dernier verset de chacun de ces chapitres, — rimes qui, comme nous venons d'en faire la remarque, ne ressemblent pas à celles des autres vers, — constituaient sans doute le nom de l'auteur [1].

Malheureusement nous ne possédons pas le texte dans son intégrité ; tout ce que M. Schechter en a trouvé se réduit à : 1° un fragment du chapitre rimant en הָה (ordre אַבְגַּד) à partir du milieu du verset מ jusqu'à la fin ; 2° tout le chapitre rimant en רָה (ordre תִּשְׁרֹק) ; 3° un fragment en זָה (ordre אַבְגַּד), depuis le commencement jusqu'au verset כ ; 4° le morceau en כָה (ordre אַבְגַּד), depuis מ jusqu'à la fin ; 5° le chapitre rimant en לָה (ordre תִּשְׁרֹק), depuis le commencement jusqu'au milieu du verset ל ; 6° le morceau en סָה (ordre אַבְגַּד), depuis le verset י jusqu'à la fin ; 7° tout le morceau en עָה (ordre אַבְגַּד) ; 8° le morceau en פָה (ordre תִּשְׁרֹק), depuis le commencement jusqu'au verset מ ; 9° le morceau en רָה (ordre אַבְגַּד), depuis le milieu du verset נ jusqu'à la fin ; enfin, 10° le morceau en שָה (ordre תִּשְׁרֹק), depuis le commencement jusqu'au milieu du verset כ. Dans les derniers versets les consonnes d'appui qui nous restent sont : ...בנ...ב...א...ק... ; elles ne permettent pas de retrouver le nom de l'auteur.

Cet auteur quel est-il, et que contient ce fragment ? M. Schechter s'est longuement étendu sur ce point dans l'introduction dont il a fait précéder le texte [2]. Il avait été tenté de croire, tout d'abord, que nous avions affaire à un fragment de polémique caraïte, dirigée contre le judaïsme rabbanite. Mais, dit M. Schechter, cette impression s'évanouit complètement, quand on a parcouru le texte en entier. Ce pourrait être plutôt l'œuvre d'un sceptique qui s'attaque à la Bible elle-même autant qu'à la tradition. M. Schechter était sur le point d'attribuer l'œuvre à Hivi Albalkhi, contemporain de Saadia, le premier critique connu de la Bible. Mais, comme les questions posées dans notre texte ne sont pas celles que nous connaissons de Hivi, M. Schechter a renoncé à croire à cette paternité En tout cas, conclut-il, si cet écrit n'est pas de Hivi lui-même, il provient de son école.

Mais, après un examen plus approfondi, il semble plutôt — et c'est aussi l'avis de M. Porgès [3] — que l'auteur n'est ni un Caraïte, ni un hérétique. C'est un rabbanite sincère, qui, après avoir étu-

[1] C'est M. Poznanski qui, le premier, a émis cette conjecture.

[2] Elle occupe les pp. 345-357 du volume précité.

[3] Cf., *J. Q. R.*, t. XIV, n° 53, pp. 129-133, l'article de M. Porgès.

dié à fond la Bible [1] et composé des livres bien connus [2], fait une critique de la Bible du point de vue de l'exégèse. Ses attaques visent les inventeurs des accents musicaux et des points-voyelles et les grammairiens, qui, dit-il, passent leur temps à chanter comme des ivrognes chantent le vin, sans se soucier de l'interprétation du texte [3]. Sa critique a été occasionnée surtout par l'antagonisme qui régnait, à ce qu'il semble, entre l'école des grammairiens et des accentuateurs, d'une part, et, de l'autre, celle du gaon et des talmudistes en général. Les premiers, se sachant méprisés par les talmudistes, ripostaient par des injures, prétendant qu'eux seuls savaient la Bible [4]. Il semble qu'un homme surtout se distinguait par ses attaques outrées contre les rabbins et l'école du gaon, et c'est à lui que notre auteur s'adresse la plupart du temps, en l'appelant tantôt « la boîteuse » [5], tantôt « l'impie », tandis qu'il emploie le pluriel [6] lorsqu'il parle de tous ses adversaires, les qualifiant de « fourbes » et de « querelleurs » [7]. Ce sont leurs attaques qui l'ont décidé à composer cette critique [8], où il leur riposte, à son tour, leur disant : vous qui avez la prétention d'être les seuls à connaître la Bible, répondez à mes questions sur la Bible [9]. Il leur montre ainsi combien ils sont inférieurs aux talmudistes, dont ils médisent [10].

Notre auteur semble avoir passé en revue la Bible entière, depuis בראשית jusqu'à ויעל [11] et relevé toutes les difficultés : contradictions, erreurs de chronologie, obscurités, irrégularités de construction, anomalies lexicographiques, etc. On peut compter dans son écrit à peu près une centaine de questions, mais si nous en avions le texte complet, il y en aurait sans doute le double. Un certain ordre est observé dans leur classement; mais, comme nous n'avons plus qu'une faible partie du manuscrit, certaines

[1] Texte, p. 8, l. 22 et s. (*infra*, p. 122).
[2] *Ibid.*, p. 27 (*infra*, p. 122).
[3] *Ibid.*, p. 1, l. 6 (*infra*, p. 104).
[4] *Ibid.*, p. 7, l. 25 (*infra*, p. 121).
[5] *Ibid.*, p. 1, l. 19 (*infra*, p. 105), et p. 7, l. 21 (p. 120). Ce nom est tiré de Michée, IV, 7, et Sophonie, III, 9, où ce mot est appliqué à Israël à cause de sa faiblesse. M. Porgès traduit : « celui qui penche vers un côté », c'est-à-dire qui s'occupe uniquement de la Bible.
[6] Texte, p. 1, l. 23 et 24 (*infra*, p. 105); p. 9, l, 21 et suiv. (p. 114); p. 10, l. 9 et suiv. (p. 115).
[7] Texte, p. 1, l. 24 (*infra*, p. 105); p. 9. l. 21 (p. 114).
[8] *Ibid.*, p. 10, l. 3 et suiv. (*infra*, p. 115).
[9] *Ibid.*, p. 1, l. 24 (*infra*, p. 105).
[10] *Ibid.*, p. 9, l. 22-23 (*infra*, p. 114).
[11] C'est le dernier mot des Chroniques, qui, dans le canon hébreu, terminent la Bible.

catégories de questions font absolument défaut. L'auteur a analysé la Bible et relevé, au fur et à mesure qu'il les rencontrait, les difficultés. Nous voyons qu'il commence par la Genèse [1], mais, d'après l'ordre alphabétique des rimes, le chapitre où il en parle devait être le sixième. Quel était le contenu des cinq premiers? c'est ce que nous allons essayer d'élucider. Nous possédons la plus petite moitié du cinquième chapitre : or, ce fragment contenant des railleries à l'adresse des grammairiens et des inventeurs des accents musicaux et des points-voyelles, on est en droit d'affirmer que tout le chapitre roulait sur ce sujet. La teneur du sixième morceau fait croire que nous avons là le vrai commencement; par conséquent, les quatre premiers ne pouvaient contenir qu'une polémique générale, mais non une critique de la Bible.

Nous disions que les remarques de notre auteur commencent avec la Genèse. Mais, dit-il, « je ne vous demanderai rien sur la création, parce que vous seriez hors d'état de me répondre [2] ». Après qu'il a fait quelques questions sur le texte relatif au séjour d'Adam dans le paradis et aux générations de l'époque du déluge, l'auteur relève toutes les difficultés chronologiques du Pentateuque, de Josué, des Juges, des Rois et des Chroniques, sans omettre les contradictions de même nature qui existent entre ces deux derniers livres [3]. Cela continue ainsi jusqu'au milieu du septième chapitre; ici, une grande lacune. Puis la seconde moitié du onzième chapitre et la première du douzième [4] contiennent les passages du Pentateuque mal rangés et insuffisamment expliqués; citons, entre autres, la loi sur l'impureté causée par un cadavre et un reptile [5], les mariages illicites [6], les franges [7], etc. Puis, une nouvelle et considérable lacune. La seconde moitié du quinzième chapitre [8] contient les passages obscurs des Prophètes ainsi que les contradictions entre différents passages. Cet ordre se poursuit jusqu'au milieu du seizième chapitre [9].

Cette catégorie de questions commençant avec la fin du livre de Samuel, on peut supposer que les chapitres manquants contenaient des questions analogues sur les livres qui précèdent celui des Rois. La seconde moitié du dix-septième chapitre s'oc-

[1] Texte, p. 2, l. 4 (*infra*, p. 106).
[2] *Ibid.*, p. 2, l. 4 et suiv. (*infra*, p. 104).
[3] *Ibid.*, pp. 2-4 (*infra*, p. 106 et s.).
[4] *Ibid.*, pp. 5-6 (*infra*, p. 111 et s.).
[5] *Ibid.*, p. 5, l. 2 et suiv. (*infra*, p. 110).
[6] *Ibid.*, l. 13 et suiv. (*infra*, p. 111).
[7] *Ibid.*, p. 6, l. 9 et suiv. (*infra*, p. 112).
[8] *Ibid.*, p. 9 (*infra*, p. 113).
[9] Fin de la page 10 (*infra*, p. 116).

cupe des passages qui pourraient faire douter de la justice de Dieu et de tout ce qui choque la raison [1]. Citons, par exemple, l'ordre donné à Hosée d'épouser une prostituée, ou encore la mort prématurée de la femme d'Ezéchiel servant d'avertissement au peuple d'Israël [2]. Dans le même ordre d'idées, Dieu ordonne à Jéhu d'exterminer la maison d'Achab et rejette ensuite le crime sur lui. Il presse David de compter les fils d'Israël, puis il frappe le peuple d'une peste qui fait de nombreuses victimes [3]. Le début du dix-neuvième chapitre contient un certain nombre de phrases difficiles, et le vingtième, enfin, se termine par des discussions lexicologiques [4].

Toutefois, cet ordre n'est pas rigoureusement observé, car, parfois des questions sont manifestement déplacées. Ainsi, au commencement du douzième chapitre, l'auteur, après avoir parlé des franges, demande pourquoi Dieu, ayant d'abord ordonné à Balaam de partir avec les envoyés de Balaq, s'irrita ensuite contre lui et envoya un ange pour l'empêcher de poursuivre sa route [5]. Même observation pour le seizième chapitre, où un verset qui relève des contradictions est suivi d'un autre qui contient des mots d'un sens douteux [6].

Les attaques de notre auteur sont dirigées contre les grammairiens babyloniens, ainsi qu'on le voit au seizième chapitre [7]. Est-il possible maintenant de déterminer l'époque de notre critique? Il parle d'un gaon [8], mais comme il ne le désigne pas autrement, il est difficile de préciser le nom du gaon dont il était contemporain. D'après M. Bacher, il a vécu avant Saadia ; mais, objecte M. Porgès [9], les auteurs des accents musicaux et les grammairiens n'étaient pas encore bien connus au temps de Saadia, notre auteur lui serait donc postérieur [10]. Quant au style, il n'est pas toujours facile, car, en dehors des mots talmudiques, dont il est semé, l'auteur a lui-même fabriqué des mots, comme le fait remarquer M. Schechter [11], sans qu'il pût s'appuyer sur une au-

[1] Texte, p. 11 et commencement de la p. 12 (*infra*, p. 117).
[2] *Ibid.*, p. 11, l. 14 et suiv. (*infra*, p. 117).
[3] *Ibid.*, p. 12, l. 1-3 (*infra*, p. 117).
[4] *Ibid.*, p. 7, l. 14-24 (*infra*, p. 120).
[5] *Ibid.*, p. 6, l. 11-16 (*infra*, p. 112).
[6] *Ibid.*, p. 10, l. 27-28 (*infra*, p. 116).
[7] *Ibid.*, p. 10, l. 5-9 (*infra*, p. 115).
[8] *Ibid.*, p. 8, l. 2-16 (*infra*, p. 121).
[9] *J. Q. R.*, t. XIV, p. 111.
[10] La remarque de M. Schechter (p. 8, note 3), que l'on pourrait appliquer les mots מקרבו יצא מושלו à Haï Gaon, n'est pas concluante.
[11] *J. Q. R.*, t. XIII, p. 356.

torité quelconque. A ces difficultés, il faut ajouter les nombreuses fautes du manuscrit et les mots effacés.

Le document dont nous venons de parler, étant écrit dans une langue pénible, ressemble fort à une inscription à déchiffrer. En raison même de son obscurité, il courrait le risque d'échapper à l'attention de ceux qui ne sont pas familiarisés avec cet hébreu et qui s'intéressent à l'histoire de l'exégèse. C'est à leur intention que nous avons cru bon de donner une traduction aussi exacte que possible de ce texte.

Certes, les corrections de MM. Bacher, Poznanski et Porgès ont beaucoup facilité ma tâche ; j'ai été obligé cependant, pour donner une traduction complète, d'en proposer encore d'autres.

M. Seligsohn.

TRADUCTION [1].

I

Rime : הה, *ordre* אבגד, *commence au milieu du vers* מ.

... Retourne, si tu le désires, sans tarder. Ils ont éprouvé du dégoût, ils ont donné libre cours à leurs plaintes sur elle [2] ; ils ont dépensé leurs forces en vain, leur visage s'est enflammé, parce que leur force avait été jetée à terre, et leurs yeux se sont troublés de colère. Tournez-vous vers le *tir'ha* [3], le *azla*, le *darga*, le *mer'ha*, le *cinori* [4] et le *segola* [5] ; implorez leur aide dans votre détresse, car votre force s'en est allée dans le pays obscur et ravagé [6]. Ceux qui sont épris d'accents musicaux les accordent à des chants semblables à ceux qu'on fait sur le vin; ils cassent leur voix comme le frère de Tubal-Caïn [7]. Ils se croient sages comme David, mais ils n'ont pas d'intelligence et

[1] J'ai utilisé les notes dont M. Schechter a fait suivre le texte.

[2] Cf. Job, x, 1.

[3] Appelé aussi *tip'ha*.

[4] Je lis, avec M. Porgès : וצינורי, au lieu de וישמרי (texte, p. 1, l. 4). Mais M. Porgès dit que c'est l'ancien nom du *segol*, ce qui n'est pas admissible, le *segol* venant ensuite. C'est plutôt le signe appelé aussi *zarqa* (◦◦), qui précède toujours le *segol*.

[5] Ce sont des noms d'accents.

[6] Cf. Job, x, 22.

[7] Jubal.

ne peuvent plus s'élever. Ils ouvrent la bouche[1], mais leur langue tarde à se mouvoir, leur force se dessèche comme de l'argile; ils traînent sur le *qameç*[2]; leur harpe s'endeuille et leur flûte, triste comme les cris des pleureurs, rend des sons de gémissement et de lamentation. Ils se réunissent tous en troupes pour s'occuper de l'interprétation; ils chancellent comme des hommes ivres, l'un dit ainsi et l'autre autrement, jusqu'à la fin du verset. Leur chef parle à sa fantaisie et sans profit aucun; il ne blâme pas ses partisans. Mais si on leur demande quelques mots [difficiles] et quelque peu d'intelligence[3], ils n'ont pas la force de répondre, ils restent cois, ils trébuchent dans l'explication des lois et des commandements. Alors, je m'écrie : « Malheur à vous, querelleurs et traîtres, au front trompeur et aux paroles mensongères, qui manquez à la vérité et fortifiez le mensonge et la fausseté ! Ils se croient sages comme des gens qui n'ont jamais abandonné ce qui est juste; plaignez-les, hélas ! Ecoutez, écoutez leur voix, les sons qui sortent de leur bouche avec leurs accents perfides; ils portent la tête haute parce qu'ils donnent la mesure aux mots[4]; ils se réjouissent de choses vaines et redressent leur taille. — Embouchez la trompette à Rama et le schofar à Guibea[5], afin que les peuples se rassemblent contre cette boiteuse[6] et fassent exhaler à son cœur ses égarements et ses mauvaises paroles ! Elle me vit et resta interdite, puis je lui dis à l'oreille[7]. « Nous savons la Bible avec tous les verbes, du commencement à la fin[8]. Toi qui te vantes toi-même et te décernes tant d'éloges, réponds, si tu le peux ! »

II

Rime : וָה, *ordre* תִּשְׁרֹק, *complet*.

Retournez tous et venez à moi : certes, mes paroles ne sont pas fausses, je sais poser des questions[9], mon enseignement contre les fourbes est parfait[10]. Vous éclaircirez mes questions concernant la Bible elle-même, sur les versets[11] du Pentateuque, des Prophètes et des Hagiographes, sur les préceptes et les commandements, tels qu'ils ont été prescrits. Une pensée vide comme le vent et une science

[1] Cf. Job, XVI, 10.
[2] Allusion à la différence entre le *qameç* long et le *qameç* bref.
[3] Pour expliquer la Bible.
[4] Allusion à la métrique.
[5] Cf. Hos., V, 8,
[6] Cf. l'Introduction.
[7] Je crois pouvoir corriger באזני en באזנו (texte, p. 1, l. 20) : dans tout le verset, l'adversaire est désigné au masculin.
[8] Je lis : השלם (ligne 21).
[9] Je lis : שאלה (ligne 23).
[10] Je lis : שלם למודי (ligne 24).
[11] Le mot qui manque est בפסוקים (texte, p. 1, l. 25).

creuse comme le ventre[1], je ne veux pas les admettre[2]... Que tes oreilles soient attentives, comprends bien mes paroles ; parler beaucoup et parler en vain ne te serviront de rien pour m'écarter du fondement de la Bible dans un chemin non frayé, et pour émettre un jugement tortueux. Les jugements de Dieu sont tous justes[3]; ils seront examinés d'un bout à l'autre de la Bible; ils fourniront des preuves justificatives, comme Dieu l'a ordonné[4]. Je ne te demanderai rien sur la création des cieux : je sais que l'intelligence te fait défaut; car qui peut compter les cieux avec sagesse[5] : l'homme ressemble au néant[6]. Comment l'Artisan a-t-il formé à la fois l'obscurité et la lumière? Quel est le siège des ténèbres, par quel moyen la lumière se sépare-t-elle le jour et, venue de l'Orient, se répand-elle partout? Recherches-tu les mesures de la terre, examines-tu le voile qui cache les portes de l'abîme? Veux-tu donc crever les yeux des gens[7]? Si tu prétends le savoir[8], tu seras un objet de moquerie, un homme à l'intelligence pervertie. C'est le redoutable Dieu qui a fait l'homme droit, mais eux[9] se plaisent aux calculs enchevêtrés. Comprends ce qu'il y a de juste devant toi, éclaire ses paroles et qu'elles deviennent un foyer d'espérance[10]. Pourquoi ne fut-il pas permis aux enfants d'Adam et d'Eve de manger de la viande; pourquoi l'ordre n'en fut-il donné qu'aux Noachides[11]? Qu'avaient-ils fait depuis Adam jusqu'à Noé, pourquoi ne mangeaient-ils pas de viande selon leur désir? Dieu ne leur ayant pas assigné de nourriture du haut du ciel, que mangeait donc Adam dans le Paradis[12]? Combien de temps y passa-t-il, un jour ou cent ans? Réponds, si tu le comprends, ceins tes reins comme un héros[13], avec force et joie. — Lorsque Seth naquit, Adam lui donna l'empreinte de son image et de sa ressemblance; mais on ne dit rien de tel à la naissance de Caïn et d'Abel : est-ce qu'avant l'âge de cent trente ans Adam n'engendra point à son image, mais à une image qui ne lui ressemblait pas[14]? — Trouvez-vous juste,

[1] Allusion à Job, xv, 2?
[2] Je lis : נפשי לא תאבה לגרס (l. 27).
[3] Ps., xix, 10.
[4] Cf. Deut., xix, 15.
[5] Job, xxxviii, 37.
[6] Cf. Ps., cxliv, 4.
[7] Nombr., xvi, 14.
[8] Je lis : אם תאמר לדעת תהיה (texte, p. 2, l. 9).
[9] Les accentuateurs et les grammairiens.
[10] Hos., ii, 17.
[11] Gen., i, 29, et ix, 3. Les commentateurs postérieurs, comme Raschi et Nahmanide, se sont occupés de cette question; voir aussi *Sanh.*, 59 *b*.
[12] Je lis : ממרום au lieu de מרוחים (texte, p. 2, l. 14), et je rapporte ce mot aux précédents; on trouvera plus bas un autre exemple de cette construction. La correction de M. Porgès (מרזחים כמה) n'est pas admissible, car : 1° le mot מרזח ne signifie pas un aliment, et 2° la construction serait défectueuse, tandis que במה סעד est une expression talmudique; cf. *Sabbat*, 62 *b* : במה סעדת היום.
[13] Cf. Job, xxx, 3 et xl, 7.
[14] Gen., v, 3, 4, et iv, 1, 2. Cette question se trouve déjà dans *Genèse Rabba*, ch. 24.

hommes intelligents, que le Créateur ait décrété la fin de la génération du déluge et qu'il ait compté juste cent vingt ans, ni plus ni moins[1]? On a scruté toute la Bible pour expliquer les paroles de Dieu et arriver à un compte exact, mais après des recherches minutieuses on a trouvé que ce nombre est en deçà et non au delà de la vérité. La fin de Seth et de sa génération est mentionnée, mais à partir de Sem cette indication manque, excepté pour Taré et Haran[2]; fais-moi donc goûter un peu de ton miel pour étancher ma soif. Il est écrit : « A cette époque Juda descendit », etc.[3]; avant que Joseph eût été vendu, les paroles de Juda « quel profit aurons-nous? »[4] prouvent qu'il était avec ses frères. Or, dans l'espace de vingt-deux ans[5] son fils Onan arriva à se fiancer[6], et plus tard il cohabita avec cette même femme, qui lui donna Péreç[7] et « les fils de Péreç furent : Hezron et Hamul[8] » : Quel âge faut-il compter pour ceux-ci?

L'Éternel avait fait une promesse au patriarche en ces termes : « ainsi sera ta postérité », et Abraham crut en ses paroles[9]. Comment donc Dieu lui répondit-il ensuite avec colère et amertume : « Ta postérité séjournera, étrangère, dans le pays de son ennemi[10] » violant la fraternité[11]? Si le temps des Amoréens n'était pas accompli[12], pourquoi sont-ce les Égyptiens, entre tous les peuples, qui asservirent Israël? Il n'est pas admissible que l'Égypte ait été choisie par pur caprice entre tous les autres afin d'être le lieu d'esclavage des Hébreux. — Le même jour Dieu jura à Abraham qu'il lui donnerait dix nations en héritage[13]. Pourquoi est-il dit dans cinq autres endroits « six »[14], dans un autre « cinq »[15] et dans un autre, enfin, « trois »[16]? Est-ce Moïse qui en ajoute « sept » de son propre chef, sans qu'il en eût reçu l'ordre? — Dieu avait porté à quatre cents ans la durée de la servitude des enfants d'Abraham[17], puis il en ajouta encore trente[18], pour

[1] Gen., VI, 3.

[2] L'auteur veut dire que depuis Seth jusqu'à Sem (Gen., V, 6 et suiv.) le mot רימת est employé pour chaque personnage, mais qu'à partir de Sem, ce mot ne se trouve qu'avec Taré et Haran.

[3] Gen., XXXVIII, 1.

[4] *Ibid.*, XXXVII, 26.

[5] Depuis l'époque où Joseph fut vendu jusqu'à l'arrivée de Jacob en Egypte vingt-deux années s'étaient écoulées.

[6] Gen., XXXVIII, 8.

[7] *Ibid.*, 29.

[8] *Ibid.*, XLVI, 12. Cf. Ibn Ezra sur la difficulté chronologique. V. aussi *Séder Olam*, éd. Ratner, p. 12 et notes.

[9] Gen., XV, 5.

[10] *Ibid.*, 5, 6, 13.

[11] Expression tirée de Zach., XI, 14.

[12] Gen., XV, 16.

[13] *Ibid.*, 11-21.

[14] Exode, III, 8, 17; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., XX, 17.

[15] Exode, XIII, 5.

[16] Exode, XXIII, 28; cf. *Genèse Rabba*, ch. 44.

[17] Gen., XV, 13.

[18] Exode, XII, 40.

confondre l'esprit : d'où viennent ces années supplémentaires?[1]. Ayant entendu les calomnies des explorateurs, Dieu leva la main droite et jura que personne au-dessus de vingt ans ne verrait le pays[2], excepté Caleb fils de Iefounné le Quenizite, l'un des explorateurs[3], qui le verrait en toute sécurité[4]. Approche et entends-moi bien : Josué est donc de ceux qui avaient moins de vingt ans[5]; avec les quarante ans passés dans le désert, cela fait soixante; il lui resta donc cinquante ans pour partager la Terre sainte, d'après le récit de sa mort[6].

Examine encore tranquillement l'histoire de David, de Samuel, d'Héli, le message de Jephté et l'histoire des Juges, comment cela fera-t-il quatre cent quatre-vingts ans, au juste et sans erreur[7]? — Saül n'avait pas encore Isboseth lors de son avènement au trône[8]; cependant, lorsqu'il mourut, voilà Isboseth âgé de quarante ans[9]. — On donne à Absalon quarante ans au moment de sa révolte[10]; ce nombre est donc affecté aux fils[11] de rois! Toi, homme au beau visage et à la belle prestance[12], approche sans alléguer des prétextes, prête l'oreille à mes paroles et donne-moi des réponses exactes, tirées de la Bible.

III

Rime זָהָ, *ordre* אבגד; *du commencement à la lettre* כ.

Dans la vingt-sixième année d'Asa, Ela monta sur le trône[13], Baasa étant déjà mort et enterré dans le caveau des rois. Comment alors peut-on dire « et dans l'année trente-sixième d'Asa, Baasa se dirigea vers la Judée »[14]? — Joram, fils d'Achab, monta sur le trône de Samarie

[1] Cf. la *Mechilta* sur le verset précité.
[2] Nombres, xiv, 29.
[3] Je corrige הגרים en התרים (texte, p. 3, l. 13).
[4] Nombres, xiv, 24.
[5] M. Schechter a déjà remarqué que cet argument n'est pas fondé; en effet, après le verset où il est dit que nul Israélite âgé de plus de vingt ans ne verrait la Palestine, le texte ajoute : « excepté Caleb fils de Iefounné et Josué fils de Noun », ce qui prouve que Josué avait alors plus de vingt ans; notre critique, ne voyant pas ou feignant de ne pas voir ces mots, s'appuie sur le verset 24.
[6] Josué, xxiv, 29. Cet argument est plutôt dirigé contre le *Séder Olam*, ch. xii, qui dit que Josué gouverna vingt-huit ans.
[7] Juges, xi, 26; I Rois, vi, 1; cf. *Séder Olam*, chap. cité et suiv.
[8] I Samuel, xiv, 49; on ne mentionne là que trois fils de Saül.
[9] II Sam. ii, 10.
[10] *Ibid.*. xv, 7.
[11] Je corrige לפני מלכים en לבני מלכים (texte, p. 3, l. 20). Cf. *Séder Olam*, ch. xiv.
[12] C'est un pendant au nom de « la boiteuse », donné par l'auteur à son adversaire.
[13] I Rois, xvi, 8.
[14] II Chron., xvi, 1.

dans la deuxième année de Joram fils de Josaphat[1] et régna douze ans[2]. Puis il est dit que, Josaphat régnant encore, son fils Joram monta sur le trône dans la cinquième année de Joram, fils d'Achab[3]; Joram, fils de Josaphat, régna donc du vivant de son père et alors que celui-ci était solidement assis sur le trône dans la ville en fête. De plus, Joram fils de Josaphat mourut à l'âge de quarante ans[4], et cependant, au moment de sa mort, le plus jeune de ses fils était âgé de quarante-deux ans[5]. Il monta sur le trône dans la douzième année[6], et tu l'as placé aussi dans la onzième année, pour nous égarer[7], n'est-ce pas l'effet d'un esprit de vertige et d'une vive irritation? — Jéroboam fils de Joas monta sur le trône de la troisième nation[8] dans la quinzième année d'Amasias[9], puis, dans la vingt-septième année de Jéroboam, Azarias fils d'Amasias devint roi[10]; dans la vingt-troisième année de Joas, fils d'Ochozias[11], et déjà dans la trente-septième du même roi, son fils usurpait le trône par intrigue[12] : c'est une chronologie fautive. Car Amasias régna quinze ans avec Jéroboam[13]; donc dans la quinzième année de ce dernier, Azarias monta sur le trône; comment alors arrive-t-on au compte de vingt-sept ans? De toute façon le compte est ou trop grand ou trop petit. D'après le premier calcul[14], à la mort de Jéroboam, Azarias comptait déjà vingt-sept ans de règne[15] et, d'après le second, quatorze ans seulement. Comment, dans ce cas, Zacharie fils de Jéroboam commença-t-il à régner dans la trente-huitième année[16]? C'est un chemin tortueux. — Achaz fut couronné dans la dix-septième année de Péqah[17]; puis dans la douzième année d'Achaz, Hosée reçut la royauté[18]; ces huit ans sont-ils partis en fumée, ont-ils été captivés ou pillés? Il est encore écrit que Hosée commença à régner

[1] II Rois, I, 17.

[2] *Ibid.*, III, 1. Il est étonnant que le critique passe sous silence le commencement du même verset où il est dit que Joram, fils d'Achab, monta sur le trône dans la dix-huitième année de Josaphat et qu'il ne relève pas cette contradiction.

[3] *Ibid.*, VIII, 16.

[4] II Rois, VIII, 17; II Chron., XXI, 5.

[5] *Ibid.*, XXII, 1, 2.

[6] De Joram, fils d'Achab; cf. II Rois, VIII, 25.

[7] *Ibid.*, IX, 29.

[8] Epithète d'Israël; cf. Isaïe, XIX, 24.

[9] II Rois, XIV, 23.

[10] *Ibid.*, XV, 1.

[11] Complétez : Joachaz, fils de Jéhu, c'est-à-dire le père de Joas, roi d'Israël, monta sur le trône; cf. *ibid.*, XIII, 1.

[12] *Ibid.*, 10.

[13] Puisque Jéroboam monta sur le trône dans la quinzième année d'Amazias et que ce dernier régna vingt-neuf ans.

[14] D'après lequel Azarias devint roi dans la quinzième année de Jéroboam.

[15] Parce que Jéroboam régna quarante-un ans.

[16] D'Azarias; cf. II Rois, XV, 8.

[17] *Ibid.*, XVI, 11; celui-ci régna vingt ans, de sorte qu'après l'avènement d'Achaz, il régna encore trois ans.

[18] *Ibid.*, XVII, 1; Hosée succéda à Péqah.

dans la vingtième année de Jotham[1], alors que celui-ci était mort et enterré depuis longtemps[2]; quel roi règnerait sur moi pour que je reste intègre[3], si j'en ai le secret? — Les années de Joachin, est-il dit, sont au nombre de dix-huit ans et trois mois[4], et, dans les Chroniques : de huit ans, trois mois et dix jours[5]. Vous qui connaissez la loi, expliquez les contradictions en comparant les deux passages !

Le nombre de ceux qui ont été emmenés en exil dans la huitième année [de Nabuchodonosor] est de dix-huit mille hommes[6], et le total de quatre mille six cents est indiqué dans la vingt-troisième année de ce même roi[7]. — Le prophète nous raconte un fait qui s'est passé au commencement du règne de Joïaqim[8], et voici qu'il envoie un message par les ambassadeurs qui se rendent auprès de Sédécias[9]. Tantôt Joïachin est mis en liberté le vingt-cinquième jour du mois[10], tantôt le vingt-septième[11]. Tantôt c'est le dixième jour du mois [que Nabuzaradan arriva à Jérusalem][12], tantôt c'est le septième[13].

IV

Rime כה, *ordre* אבגד *de la lettre* מ *à la fin.*

O sages du peuple! daignez me regarder en face, et certes je ne vous mentirai pas à la figure[14]. « Tout ce qui est dans la tente devient impur[15] », les vases de pierre comme ceux d'argile[16]; pourquoi les vases hermétiquement fermés ne sont-ils pas déclarés impurs par le décret divin? Il faut en conclure[17] qu'un vase fermé est pur, même s'il se trouve dans une maison où il y a un mort. — La Bible nous apprend aussi qu'« un vase d'argile [devient impur] lorsqu'un reptile mort y tombe »[18], mais si le reptile tombe à côté du vase, ou bien

[1] II Rois, xv, 30.
[2] Car Jotham régna seulement seize ans; cf. *ibid.*, 53.
[3] Cf. Psaumes, xix, 14.
[4] II Rois, xxiv, 8 c'est-à-dire qu'il était âgé de dix-huit ans et qu'il régna trois mois.
[5] II Chron., xxxvi, 9.
[6] II Rois, xxiv, 12, 14, 16.
[7] Jérémie, lii, 28-30. Le texte porte : dans la septième année, ce qui est sûrement une faute. Si les mots בשנת שבע se trouvaient plus haut, on pourrait dire que le critique relève une autre contradiction entre les années huit et sept.
[8] Jér., xxvii, 1.
[9] *Ibid.*, 3.
[10] *Ibid.*, lii, 31.
[11] II Rois, xxv, 27.
[12] Jérém., lii, 12.
[13] II Rois, xxv, 8; cf. *Séder Olam*, ch. xvii, xix, xxii et xxvii.
[14] Cf. Job, vi, 28,
[15] Nombres, xix 14, 15.
[16] Lire : אבני רגלי.
[17] Lisez נכח מזה au lieu de נכח כזה (texte, p. 5, l. 3).
[18] Lévit., xi, 33.

s'il est couvert par le vase, pourquoi ne faudrait-il pas briser celui-ci et le jeter à terre [1] ?

Vous, les intelligents, prêtez l'oreille à mes paroles, comprenez ma pensée. Certes, les prêtres de Dieu qui avaient les choses sacrées entre leurs mains pour remplir... et étaient inspirés par l'esprit saint, ne savaient pas répondre à Aggée [2]; à plus forte raison, maintenant que les hommes ont l'esprit abject et le cœur pusillanime, ne te répondront-ils pas si tu les appelles. La sagesse est plus profonde que le *scheol*, qu'en sais-tu faire monter? elle est haute comme le firmament, que peux-tu faire pour l'atteindre [3]? Si je dis : « Je suis intelligent » et que je lève la main traîtreusement, c'est un péché passible d'un châtiment, car j'aurais renié Dieu le Très-haut, comme [4] le péché de Sodome, la ville détruite. — Moïse a détaillé douze unions illicites [5]; mais il n'a pas défendu [6] d'épouser la mère de la belle-mère, ni celle du beau-père ni la grand'mère paternelle ou maternelle. Il n'a pas mentionné non plus le châtiment [7] de celui qui cohabite avec la fille de son fils ou celle de sa fille, ou avec sa tante paternelle ou maternelle [8]. Le même ordre n'est pas suivi dans le châtiment et la défense : relativement à celle-ci, l'ordre est interverti pour les châtiments ; les péchés qui venaient en dernier lieu pour les défenses, viennent maintenant en premier, comme un gâteau qui n'aurait pas été retourné [9]. De plus, lorsque le Législateur énuméra les douze formules d'imprécations [10], il ne mentionna que quatre de ces douze unions pour les vouer à la malédiction; il écarta les huit autres et les remplaça par d'autres crimes [11]. — Un homme qui fornique avec une esclave fiancée doit expier ce péché par le sacrifice d'un bélier [12]; pourquoi étaient-ils coupables, ceux qui avaient repris des femmes étrangères, lorsque ce n'était pas l'œuvre d'un, ni même de deux jours [13]? Ceux qui avaient épousé des Égyptiennes s'empressèrent de les renvoyer [14] ainsi que leurs enfants, conformément à la

[1] Les commentateurs ont soulevé la même question.

[2] Aggée, II, 11-14.

[3] Cf. Job, XI, 8.

[4] Il faut peut-être lire כחטאת au lieu de מחטאת (texte, p. 5, l. 12).

[5] Lévitique, XVIII, 7-17,

[6] Lire לא הזהיר au lieu de להזהיר (l. 14).

[7] Lévitique, XX, 10 et suiv., où il est parlé des punitions de ces crimes.

[8] Je crois qu'il faut lire (l. 14) ראחות אביו au lieu de ראחותו מאביו, car le châtiment de ce dernier cas est indiqué.

[9] Sur le feu, c'est-à-dire qui n'est qu'à demi-cuit ; cf. Hosée, VII, 8. Comme le verset suivant doit commencer par un ק, le mot qui manque est peut-être קדוש (texte, p. 5, l. 18).

[10] Deut., XXVII, 15 et suiv.

[11] C'est-à-dire que le nombre douze figure dans les deux passages; mais dans le dernier, au lieu des douze crimes mentionnés dans le Lévitique, on n'en mentionne que quatre. Au lieu de בעמך ובכה, il faut peut-être lire בפסל ומסכה.

[12] Lévit., XIX, 20-21.

[13] Ezra, X, 10, 13, 19.

[14] Le mot qui manque est הנשים (l. 23).

loi de Dieu [1] : où donc ces prescriptions ont-elle été édictées dans le livre de Dieu, créateur du monde? Parle et remets les choses dans l'ordre.

Dans la loi où il est question d'un taureau, d'un mouton ou d'une chèvre nés dans le troupeau [2], il aurait été préférable d'écrire : « un veau, un chevreau ou un agneau » [3]. — « Un taureau ou un mouton [ne le tuez pas le même jour] avec son petit [4]; il eût fallu dire plutôt : « une vache ou une brebis avec son petit » — « Voici l'alliance dans le tabernacle en dehors du rideau » [5]; ailleurs la phrase revient, mais intervertie : « en dehors du rideau du statut, dans le tabernacle » [6]. On trouve beaucoup de cas semblables dans la loi qui, de sa droite, prolonge la vie et restaure l'âme [7].

V

Rime לָה, *ordre* תשרק, *du commencement jusqu'au milieu de la lettre* ל.

« Celui qui tue une bête la paye, mais celui qui tue un homme doit être mis à mort » : pourquoi le législateur a-t-il mentionné cette règle deux fois [8]? La seconde fois, il dit simplement : « celui qui frappe une bête ou un homme », tandis que la première fois il avait ajouté « l'âme » [9] de l'homme, qui monte en haut [10]. Celui qui compte [11] sait combien font sept septaines d'années, pourquoi répète-t-il sept fois sept années; puis il marque bien « quarante-neuf ans », à grand fracas [12]? Il est écrit : « Moïse renvoya son beau-père » [13], et on ne sait point quand celui-ci est retourné au camp de Moïse. Or, nous voyons que Moïse lui dit : « Marche avec nous » pour lui servir de guide [14], d'où savons-nous qu'il était retourné dans sa demeure? — Dieu a ordonné d'attacher des franges aux pans des vêtements et d'ajouter un fil bleu à ces franges [15]. Comment comprendre l'ordre dans lequel les franges et le fil bleu étaient attachés au vêtement? — Dieu dit à Balaam : « Va avec les officiers » [16], puis il s'irrita de l'empressement

[1] Ezra, IX, 1 et X, 3.
[2] Lévit., XXII, 27.
[3] Les commentateurs ont posé la même question.
[4] *Ibid.*, 28.
[5] Exode, XXVII, 21.
[6] Lévit., XXIV, 3.
[7] Cf. Prov., III, 16, et Ps., XIX, 8.
[8] Lévit., XXIV, 17, 18 et 19.
[9] La première fois il y a le mot נפש, qui manque dans le second passage.
[10] Allusion à Eccl., III, 21.
[11] Dieu; cf. Nombres, XXIII, 10.
[12] Cf. Lév., XXV, 8, et, pour l'expression, Jér., XI, 16.
[13] Exode, XVIII, 27.
[14] Nombres, X, 29, 31; il faut lire הוות לעינך (texte, p. 6, l. 8).
[15] Nombres, XV, 38.
[16] *Ibid.*, XXII, 20.

de Balaam, sortit pour l'anéantir et envoya un ange qui l'atteignit dans un chemin étroit et non frayé[1]. Dieu le rencontra et lui intima l'ordre de dire ce qu'il lui ordonnerait[2]; si Balaam avait maudit Israël sur l'ordre de Dieu, celui-ci l'aurait anéanti par ses propres paroles et c'est ce qu'il dit : « et je vous ai délivrés de sa main »[3]; y a-t-il un autre Dieu aussi puissant en exploits? — Quel âge doit avoir un jeune homme pour que son vœu soit valable? Nous ne connaissons que les lois que Dieu, le Très-Haut, a ordonnées en ce qui concerne le père et sa fille[4]. — Pourquoi cet ordre des tribus qui est indiqué pour les bénédictions et les malédictions[5]? — Que signifie le chemin du coucher du soleil dans le pays des Cananéens, qui habitent la vallée[6]? Quel est donc le chemin où la lumière règne d'abord et qui, le soleil s'étant couché, devient sombre? Le prophète de Dieu n'a pas défendu la graisse dans le Deutéronome ; de plus, il n'y a fait mention ni du jour de la Sonnerie ni du jour du Pardon, alors qu'il parlait des fêtes[7], en commandant d'égorger et de manger des moutons et des bœufs, immolés comme offrandes et holocaustes. — Les villes de refuge étaient au nombre de six, et Dieu dit : « Elles vous serviront de lieux d'asile dans tous les endroits où vous habiterez et pour toutes les générations[8]. » Comment pourraient-elles servir de refuges en tout lieu et en tout temps, puisqu'Israël, ayant été maudit, fut exilé et dispersé? — Parlant de l'esclave, le texte dit « Il t'a servi deux fois autant qu'un mercenaire[9]... »

VI

Rime en סָה, *ordre* אבגד, *de la lettre* ר *jusqu'à la fin.*

Absalon n'avait pas de fils, ainsi qu'il est dit : « Je n'ai point de fils », et c'est pourquoi il s'était érigé un monument, qui éternisât son souvenir[10]. Cependant on lit ailleurs : « et il naquit à Absalon trois fils et une fille, nommée Tamar » et belle comme le soleil[11]. Le Tout-Puissant nous a ordonné dans sa loi de ne pas manger la viande d'une bête morte d'elle-même ou déchirée par une autre bête[12]. Comment donc a-t-il commandé aux corbeaux de nourrir Elie chaque

[1] Nombres, XXII, 22 et suiv.
[2] *Ibid.*, 35.
[3] Josué, XXIV, 10.
[4] Nombres, XXX, 17.
[5] Deut., XXVII, 12 et 13.
[6] Deut., XI, 30.
[7] Deut., XVI, 1 et suiv.
[8] Nombres, XXXV, 13 et 29.
[9] Deut., XV, 18.
[10] II Sam., XVIII, 18.
[11] *Ibid.*, XIV, 27.
[12] Exode, XXII, 3 ; Deut., XIV, 20.

jour sans faute [1]? — « Un boisseau d'excréments pour cinq pièces d'argent et la tête d'un âne pour quatre-vingts pièces [2] », dis avec véracité et sincérité si c'est bien dans ta pensée [3]. — Explique-moi doucement la phrase suivante : « Dans soixante-cinq ans Ephraïm périra et cessera d'être au nombre des peuples [4] », « avant que l'enfant sache distinguer entre le bien et le mal [5] ». Cette date, où commence-t-elle et où finit-elle? A partir de quel jour faut-il compter les soixante-cinq ans jusqu'à la captivité et la destruction des Israélites? — Explique le sens des mots צו לצו קו לקו [6], en pesant et mesurant tes paroles pour que celui qui attend le sens ne trouve pas le sang [7], que son espoir ne soit pas trompé et qu'il ne s'évanouisse pas. — Explique encore la construction de la phrase « Est-ce tout le jour que le cultivateur laboure la terre [8]? » — J'attends avec impatience l'explication de « froment et orge ensemencés », de « aneth et cumin » : quel est le conseil admirable et d'une si grande sagesse que Dieu a donné [9]? Dieu dit qu'il punira son peuple au septuple de ses péchés [10], puis il le frappe deux fois plus [11] : où est ta miséricorde de jadis, ô Dieu charitable et clément qui pardonnes toutes les fautes [12]? Comment la foule de tous les peuples, comment tous les hommes viendront-ils se prosterner à Sion devant Dieu à chaque sabbat et à chaque néoménie [13], puisque Zacharie a changé tout cela en disant « chaque année » [14], ô roi grand et sublime ! — La main est trop courte et trop fatiguée pour étreindre les mystères de la Bible, les milliers et les centaines de choses que l'intelligence ne comprend pas [15] ; l'encre s'épaissirait dans la plume de l'aile du vautour [16], si l'on poussait l'examen jusqu'au bout. Les querelleurs [17] prononcent des paroles inconscientes, ils se croient sages et intelligents, ils ont dédaigné la science des maîtres, et quelle est la leur? Ils ont chancelé dans le chemin frayé de la vie. Questionnez-les sur les passages : « les archers les trouvèrent » [18], « l'épouvante s'empare des habitants

[1] I Rois, XVII, 4, 6.
[2] II Rois, VI, 25.
[3] C'est-à-dire si tu le comprends; il faut donc lire כמוסה au lieu de כסוסה (texte, p. 9, l. 6); cf. Deut., XXXII, 34.
[4] Isaïe, VII, 8.
[5] *Ibid.*, 16; cf. *Séder Olam*, ch. XXII.
[6] Isaïe, XXVIII, 10, 13.
[7] Isaïe, V, 7.
[8] Isaïe, XXVIII, 24-26.
[9] *Ibid.*, 27.
[10] Lévit., XXVI, 18.
[11] Isaïe, XL, 2.
[12] Cf. Hosée, XIV, 3.
[13] Isaïe, LXVI, 23.
[14] Zach., XIV, 16.
[15] Il faut lire הלב לא יכין (texte, p. 9, l. 20).
[16] Au lieu de בכף הראה, lisez כנף הדאה (l. 21), et le mot qui manque serait alors בעט.
[17] Ce sont les accentuateurs et les ponctuateurs, qui se moquaient des talmudistes.
[18] I Sam., XXXI, 3; I Chron., X, 3; le mot אנשים manque.

de la Philistée »[1]; « sur elle par le sort »[2]; « jusqu'à ce que les pierres fussent restées à Qir-Haréchet »[3], et נסה au lieu de נשא[4]! Quel est leur enseignement sur la question du mélange de deux espèces[5] et le témoignage qu'ils en tirent : « Chaque homme et son esclave passeront la nuit à Jérusalem »[6]; il y a encore beaucoup d'autres questions à relever. Le Créateur, qui a tout fait par sa parole, envoie sa grâce sur moi le jour, et, la nuit, son chant est avec moi[7]. Il se souviendra de moi lorsqu'il agréera son peuple élu. Il me comptera dans son troupeau, en la compagnie du juste[8] et de sa génération, ainsi qu'en celle d'Eléazar b. Azaria.

VII

Rime עָה, *ordre* אבגד, *complet.*

Je me disais que je me contiendrais, que je fermerais la bouche comme on ferme un trésor. Mais voici que l'impie[9] multiplie ses paroles devant moi, en blasphémant contre Dieu. Il faut mettre un frein et un mors à la bouche de celle qui est assise dans le boisseau, il faut jeter dans sa bouche un talent de plomb[10], parce qu'elle provoque insolemment les coups. C'est cette impie avérée à la langue tranchante comme le rasoir qui dit des mots insolents, qui ouvre[11] la bouche contre les saints de Dieu, qui décida de lui bâtir une maison dans le pays de Sinear[12], car c'est de ce lieu qu'ils sont sortis d'un mal à l'autre. Ils calomnient l'homme juste avec orgueil et dédain, ils profanent les fêtes divines, ils s'en écartent avec soin et ostentation, ils dédaignent les paroles de Dieu et de ses sages, ils ne veulent pas écouter leurs discours réconfortants. Dieu, punis-les, car ils lancent les traits acérés et mortels de leurs railleries[13], ils ne craignent pas Dieu et, inébranlables, ne se détournent pas de leur mauvaise voie. Tu présenteras quelques-uns d'entre eux devant les juges, et les jetteras sur des charbons ardents dont le feu servira à tous les enfants

[1] Exode, xv, 14.
[2] Lire (texte, p. 9, l. 25) עליה בגורל au lieu de עלית בגורל, Jug., xx, 9. L'auteur veut dire que la construction de ce verset n'est pas régulière.
[3] II Rois, III, 25.
[4] Lire ונשא לנסה au lieu de וינשא לנסהו. L'auteur fait allusion à Psaume, IV, 7, où le mot נסה semble remplacer נשא.
[5] Lév., XIX, 19, et Deut., XXII, 9, 11.
[6] Néh., IV, 16.
[7] Cf. Ps., XLII, 9.
[8] Le gaon.
[9] C'est toujours la secte des accentuateurs.
[10] Zacharie, V, 7-8.
[11] Lire הרחיבה au lieu de הרחיבו (texte, p. 10, l. 8).
[12] *Ibid.*, 11.
[13] Peut-être faut-il lire שנונים au lieu de שניהם (texte, p. 10, l. 12).

de Jacob qui habite les tentes[1], car l'iniquité brûle comme le feu. Dieu, qui est ma puissance, m'a donné une langue éloquente[2]. Il a rendu ma bouche comme une épée et comme des flèches aiguisées pour leur jeter à la face le chemin qu'ils prennent et pour réduire leurs inventions au silence, afin qu'ils n'en fassent pas entendre de semblables. « Tremblez, pleurez amèrement celui qui s'en va » en exil, le roi Salum fils de Josias[3]. « Mais quand régna-t-il dans la ville bruyante[4] un roi du nom de Salum ? Son frère Joachaz régna sur la belle génisse[5], et voici que son nom est Johanan[6] ! Lamentable désordre ! » — « La postérité princière de David avec les Lévites au service sera nombreuse comme le sable de la mer qui ne peut être compté[7] ». Les paroles du prophète sont-elles exactes? C'est ce que nous allons voir. Le créateur de la lumière, l'auteur de toutes choses, le Rédempteur d'Israël et mon Seigneur, dit de sa bouche sainte : « Jamais un membre de la famille royale ne régnera sur son troupeau et ne portera la couronne, car il n'y aura personne de sa souche pour être le roi de mon peuple élu »[8] ; ces paroles sont sorties de la bouche de Celui qui dispense le salut. — « La colombe d'Elem »[9], «la ville de la Colombe », « la colère et l'épée de la Colombe »[10]... — Le roi de Babylone est appelé « Schéschak »[11], par interversion[12], « et sur les habitants de Leb-Qamaï passera mon esprit de vertige »[13] et une tempête. — Dans un vase six espèces de grains sont mélangées pour faire des pains[14], puis on ne mentionne que le gâteau d'orge[15]. Le prophète reçut l'ordre, pour expier les péchés de la maison d'Israël, de faire pénitence pendant trois cent quatre-vingt-dix jours[16], et, pour les péchés de la maison de Juda quarante jours seulement[17]. Comptons les années d'Israël à part et celles de Juda à part, sans confusion, avec science et sagesse.

Les nombres de trente et de vingt-sept ans[18], quand commencent-ils et quand finissent-ils exactement? Dans quel sens le prophète a-t-il

[1] Mot à mot « de l'homme intègre », épithète de Jacob ; cf. Gen., XXV, 27.
[2] Cf. Is., L, 4.
[3] Jér., XXII, 10, 11.
[4] Expression tirée d'Is., XXII, 2.
[5] II Rois, XXIII, 30, 31 ; belle génisse est l'épithète d'Israël.
[6] I Chron , III, 15 ; il y est dit que le fils aîné de Josias s'appelait Johanan, tandis que le quatrième, Salum, ne régna jamais.
[7] Jér., XXIII, 21, 22.
[8] Jér., XXII, 30.
[9] Ps., LVI, 1.
[10] Soph., III, 1.
[11] Jér., XXV, 38, XLVI, 16 et L, 16.
[12] Jér., XXV, 26 et LI, 41.
[13] Il faut lire sans doute תמורה (texte, p. 10, l. 28).
[14] Jér., LI, 2.
[15] Ézéch., IV, 9.
[16] *Ibid.*, 13.
[17] *Ibid.*, 5, 6,
[18] Ezéch., I, 1 et XXIX, 17 ; cf. *Séder Olam*, ch. XXVI.

donné ces nombres, tu me le diras dans quelque temps. — Le prophète parle ainsi : « Voici les hommes qui méditent l'iniquité, il n'y a pas de vérité dans leur bouche. » Aussitôt qu'il eut prophétisé, « Pelatia, fils de Benaïa, mourut et je m'écriai, dit Ezéchiel : Malheur! vas-tu les anéantir en un instant par ton épée vengeresse »[1]. Or, si Pelatia, fils de Benaïa, était mort et qu'il fallut le jeter pour qu'il fût une honte éternelle dans les profondeurs du scheol, pourquoi le prophète s'écria-t-il : « Malheur! tu vas anéantir la troisième nation »[2], comme si toute la terre s'était écroulée[3]? Dieu lui répondit qu'il lui enlèverait son épouse bien-aimée dans une épidémie, « et le soir son épouse mourut »[4]. Dieu, s'il voulait lui donner un signe évident[5], ne pouvait-il faire autrement que de lui enlever sa malheureuse femme par une mort subite? — Autre sujet d'étonnement semblable. Dieu ordonna deux fois à Hosée de s'unir à une prostituée dévergondée[6], et « il alla et prit Gomer, fille de Diblaïm »[7]. N'est-ce pas un scandale pour un prophète de Jérusalem d'épouser une prostituée vagabonde[8]? Dieu ordonna de rejeter sur Jéhu le sang de Jezréel et le sang de Jéroboam sur Baasa[9]. Sont-ils droits les chemins de Celui qui agit avec intégrité, de Dieu qui connaît tout et qui est informé de toutes les actions? Il avait dit auparavant : « et Dieu lui établira un roi qui détruira de fond en comble la maison de Jéroboam », et « car tu as agi selon ma volonté en punissant la maison d'Achab, tu as fait ce qui est bon, ce qui est droit »[10]. Puis, il se repent et se plaint d'eux à tort, parce qu'ils avaient exécuté son ordre, afin de rejeter sur eux l'acte criminel. — Voyez encore cette action juste : le prophète [Nathan], parlant à David, s'exprima ainsi : « Va, exécute ton projet; l'Eternel ton Dieu agréera ton offrande »; puis il revient sur ses paroles et lui dit : « Tu ne me construiras pas une maison de prières »[11]. — Dieu s'empressa de séduire David, lui disant d'abord[12] : « Va faire le dénombrement d'Israël et de Juda »[13], et ensuite : « Je t'impose trois choses[14] bien mesurées »[15] : si David avait péché, quel crime avait commis la communauté qui tomba et fut immolée comme un troupeau de brebis[16] sans avoir fait aucun mal? — La même

[1] Ezéch., XI, 1, 2, 13.
[2] Israël.
[3] Cf. Kimhi ad Ezéch., XI, 13.
[4] Ezéch., XXIV, 16, 18.
[5] *Ibid.*, 24; lire להראות אות יפה (texte, p. 11, l. 15).
[6] Hosée, I, 2 et III, 1.
[7] *Ibid.*, I, 3.
[8] Expression tirée de Jér., II, 20.
[9] Hosée, I, 4, et I Rois, XVI, 7.
[10] I Rois, XIV, 14 et II Rois, X, 30.
[11] II Sam., VII, 3 et suiv.; I Chron., XVII, 2 et suiv.; XXVIII, 3.
[12] Le mot qui manque (p. 12, l. 1) est לאמר.
[13] II Sam., XXIV, 1.
[14] Suppléez, p. 12, l. 2 : ניטל עליך.
[15] II Sam., XXIV, 12.
[16] Suppléez, l. 3 : כצאן.

lamentable confusion a été faite avec les fils d'Héli[1] : « C'étaient des hommes pervers et qui ne connaissaient pas Dieu[2], mon Seigneur. » Ils avaient péché, et trente[3] mille fantassins périrent à cause d'eux[4]. — Je pourrais donner je ne sais combien d'autres exemples. De ces questions[5] et d'autres semblables, si j'en voulais remplir un traité, mon stylet les aurait tracés sur la feuille et le revers, car l'oreille entend et l'œil voit[6].

VIII

Rime פָּה, *ordre* תשרק, *de* ת *jusqu'au commencement de*

Donnez-moi clairement, en des mots choisis, l'explication du passage : « Je l'ai achetée pour 15 pièces d'argent, pour un *homer* d'orge et un *létek* d'orge[7] ». Quelle est la contenance du *létek*[8] et quel est le rapport entre l'argent et l'orge ? Voyez d'où ce nombre est sorti ? Cadre-t-il bien avec le sujet, comme le chapiteau avec la colonne ; où se trouve cette expression dans la Bible aux belles paroles ? Que ceux qui la connaissent décident entre nous sur cette question ! — Voyez et examinez tout ce passage : « Écoutez, prêtres et Israélites, tous ensemble, et, avec eux, la maison du roi » ; où y avait-il un filet étendu sur le mont Tabor et un piège à Mispa[9] ? — Écoute encore ce verset : « Il nous fait vivre après deux jours et, le troisième, il nous relève et nous vivons »[10] ; d'où nous en viendra l'explication ? Si nous le savions, nous courrions après elle[11] comme un lionceau qui déchire sa proie. — Quel est le rapport entre « il tua et tailla les prophètes pour produire au jour le jugement » et « il désire la piété chez l'homme plus que ses holocaustes[12] » : ces deux phrases peuvent-elles se trouver côte à côte dans le même passage, en paroles qui distillent comme la pluie[13] ? — Explique-moi encore les phrases suivantes : « Lorsqu'ils attachent leurs deux péchés »[14] ; « J'ai habitué Ephraïm à les porter sur les bras »[15], « qu'il n'ait pas confiance dans le faux

[1] Lisez (l. 4) : בנ[בני עלי ה]ם.
[2] I Sam., II, 12.
[3] Lisez (l. 5) : שלש[ים].
[4] I Sam., IV, 10.
[5] Le mot qui manque, l. 6, est peut-être כמו.
[6] Cf. Prov., XX, 12.
[7] Hosée, III, 2.
[8] Lire הלתך au lieu de היא לתך (texte, p. 12, l. 9).
[9] Hosée, V, 1.
[10] *Ibid.*, VI, 3.
[11] Après l'explication ; je lis (texte, p. 12, l. 17) אחריו au lieu de אחריך ; ces mots sont empruntés à Hosée, VI, 3.
[12] *Ibid.*, V, 6.
[13] Cf. Deut., XXXII, 2.
[14] Hosée, X, 10.
[15] *Ibid.*, XI, 3.

égaré, car le faux sera leur récompense »[1], et « la terre est avilie »[2]. Où est-il dit que l'ange avait pleuré[3] ? L'ange avait seulement dit : « Renvoie-moi[4] ». Le prophète fait une confusion et, sans que l'ange ait fait aucun mal et quoique sa prière ait été pure, voilà qu'on ajoute qu'il avait pleuré. — Quel ordre dans ces mots d'Amos : « pour quatre et pour trois ? »[5]; « un pauvre pour deux souliers » est répété deux fois[6]; il eût fallu dire[7] « des souliers », et non pas « deux souliers »[8] : l'expression redoublée est mauvaise[9]. — « Nous vous porterons sur des boucliers », « vous serez jetés dans le *harmon*[10] » ; expliquez bien ces passages, vous les interprètes, et non pas avec de l'argent impur[11] recouvrant un vase d'argile[12]. — « Il fait luire la dévastation contre le méchant »[13]...

IX

Rime רָה, *ordre* אֹבֹגֹד, *du milieu du verset* נ *à la fin.*

[En trois] endroits le פ précède le ע, et dans le premier chapitre les versets sont en bon ordre[14]. Il est dit : « Et lorsque les vierges furent assemblées une seconde fois et que Mardochée était assis à la porte du roi[15] ». Quand donc les jeunes filles furent-elles réunies pour la seconde fois à Suse? — Cyrus, Darius, Artaxerxe et Ahasvérus : examine l'ordre de leurs règnes et cherche combien de temps ils ont gouverné pendant les soixante-dix ans de la captivité, pour rétablir la loi et le témoignage. Examine et compte les trois ans, afin d'en donner une explication claire. — Qui a eu des visions telles qu'en eut Daniel, différentes les unes des autres[16] ? — Le nombre de « ceux qui montèrent » est donné deux fois[17], ainsi que la construction du

[1] Job, xv, 31 ; lire (texte, p. 12, l. 21) יאמן au lieu de אאמין.
[2] Isaïe, xxiv, 5.
[3] Hosée, xii, 5.
[4] Gen., xxxii, 27.
[5] Amos, i, 3, 6, 9, 11, 13 ; ii, 1, 4, 6.
[6] *Ibid.*, ii, 6, et viii, 6.
[7] Le mot ארושה (texte, p. 12, l. 26) est de la même racine que ארשת שפתיו, Ps., xxi, 3.
[8] L'auteur veut dire probablement que le duel n'est pas à sa place ici.
[9] Lisez (l. 26) מסלפה au lieu de מאולפה.
[10] Amos, iv, 2, 3.
[11] Il faut prendre אשונות (l. 28) pour le pluriel de אשונה, mot qui se trouve dans le Talmud et signifie littéralement « argent sombre ».
[12] C'est-à-dire des paroles confuses ; cf. Prov., xxvi, 23.
[13] Amos, v, 9.
[14] L'auteur veut dire que, dans les Lamentations, dont les quatre premiers chapitres sont alphabétiques, le premier seul a l'ordre convenable, tandis que, dans les trois autres, le פ précède le ע.
[15] Esther, ii, 19.
[16] Daniel, viii, 1, et x, 1.
[17] Ezra, ii, 59, et Néh., vii, 61.

temple et la prière de l'auteur des Proverbes[1], les guerriers de David et le nombre des Israélites[2], la mort de Saül[3]. Que nous apprennent ces répétitions et quel profit ont-elles pour nous? Il faut de la sagesse pour l'expliquer. — La mort de Josué[4] et celle de Samuel[5] sont indiquées à deux reprises; il en est de même de l'arrivée de Sennachérib[6], de la destruction du temple[7] et de beaucoup d'autres passages dont on ne peut pas savoir[8] pourquoi ils ont été répétés par la Bible. Voici maintenant des exemples de métathèses : גוער בים et רוגע הים[9], ויפצר בם et ויפרץ בו[10], שחיס et סחיש[11], עלגים et לעגי שפה[12], מלתעות et מתלעות[13], עכשוב et בית עכישב[14] (les espoirs qu'il se construit d'abord et sur lesquels il s'appuie fiévreusement [sont comme des toiles d'araignées][15]). Voici des permutations que je ne puis arriver à compter : קפוד et קפוז[16], יעלוז et יעלוץ[17], ימקו et וימכו בעונם[18].

Le nombre exact de ת qui viennent en tête d'un mot et qui ne sont pas des lettres serviles a été compté exactement : il y en a cinq, excepté תומיך גורלי[19] et תשורי למלך[20]. — J'ai montré du zèle pour les hommes saints de ma communauté[21], ma colère s'est enflammée contre la boiteuse, qui, assise et appuyée contre moi, persiste dans ses calomnies contre les savants de mon peuple, disant : « Il n'y a personne dans les tentes de Ben-Berokah[22] qui puisse me répondre et résister à mon assaut. »

[1] I Rois, VI, 1 et suiv., VIII, 22, et I Chron., XI, 9 et suiv., XXI, 1 et suiv.
[2] II Sam., XXIII, 8 et suiv., et I Chron., XI, 9 et suiv., XXI, 1 et suiv.
[3] I Sam., XXXI, 1 et suiv., et I Chron., X, 1 et suiv.
[4] Jos., XXIV, 26, et Juges, II, 8.
[5] I Sam., XXV, 1, et XXVIII, 3.
[6] II Rois, XVIII, 13, et Isaïe, XXXVI, 1.
[7] II Rois, XXV, 1, et Jér., LII, 4 et suiv.
[8] Il faut lire אנונו יכולים לדעת au lieu de אין לה לכתב לדעת (texte, p. 7, l. 13).
[9] Nah., I, 4, et Is., LI, 15; Jér., XXXI, 30.
[10] Gen., XIX, 3, et II Sam., XIII, 26.
[11] Isaïe, XXXVII, 3, et II Rois, XIX, 29.
[12] Isaïe, XXXIII, 2 et XXVIII, 11; le mot suivant ערלור (texte, p. 7, l. 16) fait allusion à l'expression ערל שפתים.
[13] Ps., LVIIII, 7, et Job, XXIX, 17.
[14] Ps., CXL, 44, et Job, VIII, 14.
[15] Cf. Job, VIII, 15, et Néh., III, 20.
[16] Isaïe, XXXIV, 11 et 15.
[17] Ps., XLVI, 12, et I Chron., XVI, 32.
[18] Lév., XXV, 35, et Ps., CVI, 43.
[19] Ps., XVI, 4.
[20] Is., LVII, 9.
[21] Lire לקדושי עדתי au lieu de לקדושה עדתי (texte, p. 7, l. 21).
[22] C'est-à-dire parmi les Talmudistes.

X

Rime שָׁה, *ordre* תִּשְׁרֹק, *du commencement à la lettre* כ.

Elle dit : « Nous avons trouvé la sagesse, la Bible est notre héritage et personne dans l'hémicycle [1], dans l'assemblée juste et sainte ne peut nous tenir tête. Ce sont eux qui veillent aux portes du Talmud et de la Mischna, dont la science est vaste comme la mer; nous ne pouvons plus approfondir leur connaissance de la Bible, car elle est gravée dans leur cœur. Le gaon de Jacob [2], la pierre angulaire, pousse les railleurs avec des cornes de buffle ; ses lois et ses décisions vont, pressées, à tous les Juifs dispersés aux quatre coins du monde. Les rayons de sept yeux gravés sur une seule pierre, ce sont les sept yeux de Dieu qui planent dans toutes les régions [3] pour enseigner à Israël les commandements et les préceptes, et la loi de Moïse qu'il nous a laissée en héritage [4]. Il est le flambeau sur le sommet duquel est un vase, sept lumières sont sur lui et les deux oints [5] se tiennent à sa droite et à sa gauche; ce sont : le Président du Tribunal, à la droite du gaon, et l'Adjoint, à sa gauche, ils se tiennent devant le maître de toute la terre. Les sept pasteurs et les huit princes de la réunion plénière expliquent la loi a Israël. Tournez-vous et regardez : il fit enlever par les anciens toutes les ronces et les épines de l'assemblée de Dieu; tous les révoltés, tous ceux qui ne voulaient pas écouter leur enseignement furent placés en dehors de la communauté de Dieu comme des hommes frappés de lèpre et d'ulcères et ils ne sont pas inscrits dans le livre de la maison d'Israël qui est labouré [6]. Une couronne de splendeur les orne [7]. Heureux le peuple qui a un tel chef, qui a donné naissance lui-même au souverain, à celui qui approche du marchepied de Dieu, dont les discours parlent de paix à tout Israël exilé aux quatre coins du monde pour lui expliquer la loi unique !

J'ai fait le tour des mers, des îles et des déserts ayant dans la main de l'argent pour apporter un présent [8] aux hommes de Dieu, aux maîtres qui expliquent les préceptes de la loi avec énergie et sans faiblesse. Agé de dix-huit ans, je quittai mon pays, le pays de Tubal [9], et la maison paternelle, abandonnant toute la fortune de

[1] Cf. M. *Sanh.*, IV, 3.
[2] On sait que le titre de « gaon » vient de l'expression גאון יעקב.
[3] Cf. Zach., IV, 10.
[4] Allusion à Deut., XXXIII, 4.
[5] Cf. Zach., IV, 14.
[6] Allusion à Ps., CXXIX, 3.
[7] Cf. Prov., IV, 9.
[8] Cf. I Sam., IX, 7.
[9] Cf. la remarque de M. Schechter dans *J. Q. R.*, t. XIII, p. 352, n. 5.

mon père et tout ce qui m'était cher, et je me dirigeai vers l'Occident, pour étudier auprès de mes maîtres la science de la Bible. Je restai longtemps, pendant des années, en exil, jusqu'à ce que j'eusse lu la Bible d'un bout à l'autre, chaque verset deux [1], trois, six, quinze fois, tant dans le texte hébreu que dans les langues profanes. J'en étudiai minutieusement les commentaires comme des parfums bien broyés [2], de sorte que je puis la lire aussi couramment que l'eau qui coule. Après les longues méditations que m'a coûtées l'étude des vingt-quatre livres [3], j'ai écrit de grands et merveilleux ouvrages qui sont bien connus en Israël, ils sont au nombre [4] de trois. Voilà tout ce que je fis, comment je me fatiguai à comprendre le sens et le style de la Bible...

[1] Lisez מראשו עד תומו פעמים (texte, p. 8, l. 22).

[2] M. Porgès lit כריצוי סמים pour בריצוי יומים; j'y ajoute la correction de כריצוץ au lieu de כריצוי (l. 24).

[3] Le recueil biblique se compose, comme on sait, de vingt-quatre livres. Il est quelquefois appelé, pour cette raison, par le Talmud : כ"ד ספרים.

[4] Le mot qui manque au bout de la ligne 27 est, sans doute, במספר.

UNE

NOUVELLE CHRONIQUE SAMARITAINE

(FIN [1])

יב 5371 צדקה בן אהרן

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלמקתדי מבני עבאס חמשה ועשרים שנה וגם בימי כהנתו בא סלגוק מבני התתר בחיל רב וילכוד את עיר סמרקנד בחארא ושם בא סלגוק הזוכיר הוא וכל בני עמו בדעות הישמעאלים ימלוך בארץ וממשלתו היתה מגבול הסין מפאת קדמה אל ערי מנגול ימה עד ארץ סוריא וארץ מצרים ובימים ההם באו הנוצרים מן אפרנגה ויבאו אל מדבר עיר דמשק וילכדו את עיר אנטכיא ויגרשו ממנה אנשי הישמעאלים ויהי בימים ההם וימת אחמד בן עבדאללה התנוחי והוא מיושבי מדינת מערה אלנעמאן וגם לקחו אנשי הנוצרים מיד הישמעאלים את עיר טרבלוס ואת עיר ערוקי ובימים ההם בנא רימונד והוא מערי

[12 5371] *Sadaca, fils d'Aaron*

Sous son pontificat, Al-Muktadi, calife abbaside, régna sur les Arabes pendant vingt-cinq ans. Du temps de ce prêtre, Seldjouk le Tartare, à la tête d'une grande armée, vint et s'empara de Samarcande de Bokhara. C'est dans cette ville qu'il embrassa l'Islam avec tous ses gens et qu'il régna sur le pays. Son royaume s'étendait depuis la frontière de Chine à l'Est jusqu'aux villes des Mongols à l'Ouest, jusqu'à la Syrie et l'Égypte. A cette époque, les Francs arrivèrent au désert de Damas, puis s'emparèrent d'Antioche et en chassèrent les Arabes. Ahmad, fils d'Abdalla le Tanuhien, habitant de la ville de Maarat-an-Naman [2], mourut à cette époque. Les Chrétiens enlevèrent aussi aux Arabes les villes de Tripoli et d'Arok [3].

[1] Voyez tome XLIV, p. 188, tome XLV, p. 70 et 223.
[2] Cette ville fut détruite par Boémond en 1099.
[3] C'est peut-être la ville qui, plus loin, est appelée Akura.

תולס גבעה גדולה בעיר טרבלוס וגם לקחו מיד הישמעאלים את עיר בירות וכן בימים ההם בנא נשיא עיר טבריס גבעה בקרית תבנין אשר היא מטוב ערי בשארה וכן בימים ההם בנאו הנוצרים גבעה בצפד :

לט 5410 עמרם אח לצדקה

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים אלמסתטהר מבני עבאס חמשה ועשרים שנה.

כב 5432 אהרן בן עמרם

בימי כהנתו לחץ באזוקה הזידן את בני ישראל ויושבי עיר שכם הקדושה מעדת בני ישראל השמרים חמש מאות נפש אנשים ונשים אל עיר דמשק ויהי בימים ההם קם איש טוב בעל חסדים רבים ושמו אבו הגלוג בן אבו חסדה בן אבי חסידות והוא בעת ההיא מן שכוני עיר עכא וגם בא איש מבני ישראל השמרים ושמו עבדאללה אל עיר פלשת והוה זה האיש אנוש חיל ויא' ויזרע כל ארץ פלשת ויברכהו בשחק ויגדל האיש וילך הלך עד כי גדל מאוד ויהי לו מקנה צאן ומקנה בקר ועבודה רבה ויהי אחרי כן ויולד עבדאלה בן ויקרא שמו מרחיב ויקרא הכהן נתנאל את שמו מחזה והוה איש שני

Raymond de Toulouse bâtit une grande forteresse à Tripoli [1]. Les Chrétiens enlevèrent aussi aux Arabes la ville de Beyrout. Le seigneur de Tibériade [2] bâtit une citadelle à Tibnin, qui est une des meilleures villes de Baschara. A cette époque également, les Chrétiens élevèrent une citadelle à Safed.

[39 5410] *Amram, frère de Sadaca*

Sous son pontificat, Al-Mostashir, le calife abbaside, régna vingt-cinq ans sur les Arabes.

[22 5432] *Aaron, fils d'Amram*

Sous son pontificat, Bazuca le Zaidanite opprima les enfants d'Israël et les habitants de Sichem. Il transporta cinq cents Samaritains, hommes et femmes, à Damas. A cette époque vivait un homme bon et très charitable, nommé Abu Haglug, fils d'Abu Hasda, fils d'Abu Hasidot; c'était alors un des habitants d'Acre. Un autre Samaritain, nommé Abdalla, vint aussi en Palestine; c'était un homme brave et pieux. Il sema dans le pays et Dieu (qu'il soit béni) le bénit, la richesse de cet homme s'augmenta en troupeaux de moutons, de bœufs et en esclaves.

Après cela, Abdalla engendra un fils, qu'il nomma Marhib; mais le

[1] C'est la citadelle bâtie par Raymond de Saint-Giles en 1104 sur la colline appelée par les Francs « Mons Pelegrinus ».

[2] Hugues de Saint-Omer.

מאנשי השם ושמו יהושע ויולד בן ויקרא את שמו אברהם ויקם מזרע אברהם בן ושמו יצחק ויחדשו את שמו מתנה והוא אשר יתב כל תלמודי הכנישות ויתוב השירות ומקרת קנאה כי מטרם כהן היה בכופר מרדה ויעתק משם וישכון בעיר עזה ויהי תמיד באבל על ימי הרצון וכל עדת השמרים אשר היו בעת ההיא יושבים בעיר עזה אתודעת תולדותם כי היא מזרע בנימים בן יעקב עֹה בלתי איש א׳ נמצא מזרע אפרים בן יוסף עֹה ושמו מוזף בן מתפלל ויקח מתנה הזוכיר את בת מוזף ותולד ממנו חמשה בנים פרו וישרצו בעיר עזה ועור(נ)[ת]ה בני מרחיב בן נפתלי אב ישראל הם בני קומיס בני עבדאל בן יוסף אב מתנה הוא חדי בן שותלח בן אפרים בן יוסף עֹה ובניו בכר בן מנשה בן טוב בן גאל בן יוסף בן חליפתה בן מריח בן אשר בן עזק בן חדי בן שותלח בן אפרים בן יוסף בני יוסף מנשה ואפרים ובני אפרים ממשפחת השותלחי מאור הוליד רומם ומבני רומם מללה יוסף בן מסתכיה בן חלף בן גלוג אשר הם מבני מאור בני רומם אב לכל בני קהלה בעת ההיא קם מאלה הזוכרים איש טוב ושמו

prêtre Nathaniel le nomma Mahzé. Il y avait alors un autre Samaritain d'entre les notables, nommé Josué. Celui-ci engendra un fils, qu'il nomma Abraham; celui-ci eut un fils nommé Isaac, puis on changea son nom en celui de Matana. C'est lui qui fixa l'enseignement dans les synagogues et composa les poésies et les élégies (?). Car, avant d'être prêtre, il habitait Caphar-Marda et de là il vint à Gaza; il était toujours en deuil pour les jours de contentement.

On a pu établir la généalogie de tous les Samaritains qui habitaient Gaza : ils étaient tous descendants de Benjamin, fils de Jacob, à l'exception d'un seul, qui descendait d'Ephraïm, fils de Joseph [1], et dont le nom était Muzaph, fils de Mithpalel. Matana, le susdit, épousa la fille de Muzaph, et elle enfanta cinq fils, dont les descendants se multiplièrent dans les villes de Gaza et Avrata. Les fils de Marhib, fils de Naphtali Ab Israël, sont les fils de Comis. Les fils de Abdel, fils de Joseph, le père de Matana (?), sont Hadi, fils de Sutalé, fils d'Ephraïm, fils de Joseph. Ses fils sont Béker, fils de Manassé, fils de Tob, fils de Gaal, fils de Joseph, fils de Haliphta, fils de Marih, fils d'Aser, fils de Azed, fils de Hadi, fils de Sutalé, fils d'Ephraïm, fils de Joseph. Les fils de Joseph sont Manassé et Ephraïm. Les fils d'Ephraïm, de la famille de Sutalé sont : Maor, qui engendra Romam. D'entre les fils de Romam sont : Milla, Joseph, fils de Mastachia, fils de Halaph, fils de Galug, qui sont d'entre les fils de Maor, les fils de Romam, le père de toute la communauté. A cette époque existait un bon Samaritain, nommé Ab-Galug, descendant des familles susdites, qui faisait du bien à tout son peuple. Il était pour eux comme un bon père qui protège ses petits enfants, car il donnait aux pauvres tout ce dont

[1] Il y a certainement une erreur dans le texte, car, outre que le passage suivant montre juste le contraire, les Samaritains prétendaient encore être les descendants de Joseph. Toute la généalogie qui va suivre est incompréhensible.

אבגלוג והוה מטיב לכל בני עמו והוא היה להם כמו אב נאמן ירחף
על גזלו כי היה יתן לכל אביוניהם כל מה יצרכו אליו מן לחם
ושמלה וכסף וזהב והוא אשר עמר בית הכנישה הישנה ויעמר עוד
בית כנישה חדשה מן כספו בעיר שכם ויעש אותה על תבנית אהל
מועד ויחדש בימיו המתקע בחצוצרות בימי השבתות והמועדים ובעת
כל צלות ומן כלול מעשיו הטובים הביא את מים עין עמרתא אל
המקום המתקרא מקום המשפט בפתח מקום רבנו אלעזר בן אהרן
הכהן עה ולו מעשים בנסתרות רב מן הנגלאות ועשה בימיו מי הנדה
אדכירם לטוב עד העולם עשוי טבהתה ויהי בימים ההם ויקח צלאח
הדת אלאיובי מיד הנוצרים גבעת תבנין אשר היא ראש ערי בשארה
והיא מנחלת מטה אשר ושמה לפנים נין ואחר כן הלך ולקח את
גבעת צפד ואחרי כן לכד את עיר טבריס.

כח 5460 עמרם בן אהרן

בימי כהנתו וכהנת אביו מלכו על הישמעאלים אלמסתרשד
ואלראשד ואלמקתפי ואלמסתנגד כולם מבני עבאס ומספר ימי מלכותם
ארבע וחמישים שנה.

ils avaient besoin, en fait de pain, de vêtements, d'argent et d'or. C'est lui qui restaura l'ancien temple et en construisit un nouveau à Sichem de ses deniers, et il le fit sur le plan du tabernacle de l'alliance. Il institua aussi la pratique de sonner des trompettes les samedis et les jours de fêtes au moment de la prière. Une de ses bonnes œuvres fut l'adduction, par un conduit, de l'eau de la source appelée Aïn Omrata à l'endroit appelé « Place du Jugement », à la porte du tombeau de notre seigneur Eléazar, fils d'Aaron le prêtre. Ses œuvres secrètes sont encore plus nombreuses que ses œuvres connues. Il institua aussi l'eau lustrale. Que tous ceux qui font du bien soient rappelés en bon souvenir! A cette époque Saladin, l'Ayyubite, enleva aux Chrétiens la citadelle de Tibnin, la principale ville de Baschara. Elle est dans le territoire de la tribu d'Aser, et son ancien nom était Nin[1]. Ensuite il s'empara de la citadelle de Safed, puis il prit Tibériade.

[28 5460] *Amram, fils d'Aaron*

Sous son pontificat et sous celui de son père, régnèrent sur les Arabes Al-Mostarschid, Ar-Raschid, Al-Moktafi et Al-Mostandjid, tous abbasides ; la durée totale de leur règne fut de cinquante-quatre ans.

[1] Tibnin peut plutôt être comparée avec Tafnis de j. *Schebiit*, VI, 1 ; cf. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 16.

כו 5486 אהרן בן עמרם

בימי כהנתו לקח צלאח הדת אלאיובי גבעת שקיף מתחת יד הנוצרים וישובו הנוצרים אחרי כן וימליכו אותה וזה היה בעצות המלך ישמעאל ויצר את עיר טרבלוס ולא יכול לקחתה מידם ויצר את עיר בירות תשעה ימים ויקח אותה מיד הנוצרים ואחרי כן שבו הנוצרים ויקחו אותה מיד הישמעאלים ותהי במשפטם וידם אחזת בה מאת שנה וארבע שנים וכן היה לעיר טבריס.

יז 5503 נתנאל

בימי כהנתו וכהנת אהרן מלכו על הישמעאלים אלמסתצי ואלנאצר ששה וחמישים שנה.

מח 5551 איתמר אשר בא מן דמשק

בימי כהנתו מלכו על הישמעאלים אלטאהר ואלמתנצר ואלמסתעצם חמשה ושלשים שנה והם אחר אלופי בני אלעבאס.

טו 5566 עמרם בן איתמר

בימי כהנתו באו מפאת קדמה עם עז פנים אל הארץ הזאת וילכדו את הערים וימליכו את ארץ כנען ויבאו אל עיר שכם

[26 5486] *Aaron, fils d'Amram*

Au temps de son pontificat, Saladin prit aux Chrétiens la citadelle de Sakif[1], que les Chrétiens reconquirent ensuite. Il l'avait fait à l'instigation du roi Ismaïl. Il assiégea la ville de Tripoli, mais il ne put pas s'en rendre maître. Il assiégea la ville de Beyrout pendant neuf jours et l'enleva aux Chrétiens. Puis les Chrétiens la reprirent aux Arabes, et elle resta sous leur autorité pendant cent quatre ans; il en fut de même de Tibériade.

[17 5503] *Nathaniel*

Sous son pontificat et celui d'Aaron, Al-Mostadi et An-Nasir régnèrent sur les Arabes pendant cinquante-six ans.

[48 5551] *Ithamar, de Damas*

Sous son pontificat, As-Sahir, Al-Motanassir et Al-Mostasem régnèrent sur les Arabes pendant trente-cinq ans; ceux-ci sont les derniers califes abbasides.

[15 5566] *Amram, fils d'Ithamar*

Sous son pontificat, un peuple insolent de l'Est vint dans ce pays, s'empara des villes et régna sur le pays de Canaan[2]. Puis ces

[1] Appelée par les croisés « Belfort ». Saladin l'enleva en 1190.

[2] Il veut dire probablement les Turcs Seldjoukides; cf. Munk, *Palestine*, p. 617 *b*.

הקדושה ויצורו לה ויכו ממנה אנשים רבים וישבו מן עדת השמרים אנשים ונשים ועזי בן הכהן הגדול עמרם ויגלו אותם אל עיר דמשק ואחרי כן גאלו אותם שמרי דמשק בכסף רב וישובו אל עיר שכם ויהי בימים ההם לקחו עדת הישמעלים את עיר צור מיד עדת הנוצרים ויהרסו אותה ומקום זאת העיר אצל ראש העין אשר היא הרחוקה מן המקום הזה כשעה אחת ומימי ראש העין הזאת עלות היא מן תנור על פני השדה וגם בזאת הימים לקח ביברס שלטן מצרים את גבעת טבריס וילכוד גם את עיר יפו ואת עיר רמלה ויחכוש את הנוצרים אשר בהם ויכם.

נב 5588 עזי בן עמרם

בימי כהנתו לכדו עדת הישמעאלים עיר רודוס וישבו בתוכה ויבנו בה בניאן רב והיא על שפת ים רודוס סמל מן נחושת רכב על מעברה וכל האניות והתבות הבאים והיוצאים היו הולכים מבין רגליו והוא מן נפלאות העולם השבעה אשר הן סמל רודוס ואלהראם מצרים והיכל ארטאמיס וגני בבל וקבר מאוסלוס ומערת איי אנתי באתרוס וחידת כריתו ובימים ההם בא שלטן מצרים והרג אנשים רבים מיושבי עיר אנטוכיא ויהרוס את כל בתי הכנישות אשר בה וכן לכד את עיר טרבלוס ויהרג מיושביה אנשים רבים וכן לכד את

gens vinrent à Sichem, l'assiégèrent et y tuèrent un grand nombre d'habitants. Ils firent prisonniers des hommes et des femmes, entre autres, Ozzi, fils du grand-prêtre Amram, et les transportèrent à Damas. Puis les Samaritains de Damas les rachetèrent pour de grosses sommes d'argent, et ils revinrent à Sichem. A cette époque, les Arabes enlevèrent aux Chrétiens la ville de Tyr et la démolirent. L'emplacement de cette ville est près de Ras-al-Ain, à la distance d'une heure. L'eau de Ras-al-Ain sort d'un four au milieu du champ. A cette même époque, Baïbars, sultan d'Egypte, prit la forteresse de Tibériade; il s'empara de Jaffa et de Ramla. Il défit les Chrétiens qui s'y trouvaient et les mit en déroute.

[22 5588] *Ozzi, fils d'Amram*

Sous son pontificat, les Arabes s'emparèrent de la ville de Rhodes et s'y établirent. Ils y bâtirent un grand édifice sur la côte de la mer de Rhodes; c'est une statue de cuivre à cheval sur un pont, et tous les navires et barques qui entraient et sortaient passaient entre ses jambes. C'est une des sept merveilles du monde qui sont : la colonne de Rhodes, les pyramides d'Egypte, le temple d'Artémis, les jardins suspendus de Babylone, le tombeau de Mausolée, la grotte des îles d'Antipatros[1] et le labyrinthe de Crète. A cette époque le sultan d'Égypte vint et tua beaucoup d'habitants d'Antioche et démolit tous

[1] Faut-il lire dans le texte איפסוס « Ephèse » de sorte que le chroniqueur ferait deux merveilles d'une seule ?

עיר בירות ואחר כן באו אל עיר שכם ויגרשו את הערלים הנמצאים בה ובכל עריה ויבוזו את כל בתי כנישותיהם ויהרסו אותם ויבוזו מעדת בני ישראל השמרים את כנישות חלקת השדה אשר בנא אותה הכהן הגדול עקבון בשנת ארבע אלפים ושבע מאות וחמשה ושלשים לימי בראשית אשר היא שנת אחד אלף ותשעה מאות ואחד וארבעים לעבר בני ישראל ארץ כנען ויהרסו את כל בנינה ויתאבלו עדת בני ישראל השמרים עליה אבל כבד ואמר הן בזו אותה הישמעאלים בימי חיי החכם סעדאלה הכתרי ובימי החכם בן מנור ולהם עליה בכות גדולות ואשר בזדה אותה אלוף הישמעאלים ושמו ירק והוא מזרע בני קין ויקראו אותה על שמו ורקא עד היום הזה.

יט [כא] 5609 יוסף בן עזי

בימי כהנתו מלך השלטאן עתמאן הראש והחל ממלכתו בשנת שש מאות ותשעים ותשעה למחמד וימלוך שבע ועשרים שנה ואף בימים ההם באו לעיר שכם הקדושה אויבי האלוף ירק ויאסרו אותו בשני חבלים ויולכו אותו בהם על פני הארץ עד מת וישובו עדת בני ישראל לכנישתם ויחדשו מעמדה ויתפללו בה כימים הראשונים ויהי מקץ ימים מעטים וישובו הישמעאלים אותה מהם ויבנו שם

les temples qui s'y trouvaient. Il s'empara aussi de Tripoli et y tua beaucoup d'habitants ; il s'empara également de Beyrout. Les musulmans vinrent ensuite à Sichem, expulsèrent tous les Chrétiens qui s'y trouvaient ainsi que ceux de toutes les autres villes, pillèrent leurs églises et les démolirent. Ils enlevèrent aux Samaritains le temple du champ qu'avait bâti le grand-prêtre Acbon dans l'année 4735 de la création et 1941 de l'entrée des enfants d'Israël dans le pays de Canaan, et ils démolirent tous les édifices. Les Samaritains en furent très affligés. On dit que les Arabes détruisirent ce temple au temps des savants Saad-Alla Al-Kathri (?) et Ibn-Monir. Les Samaritains composèrent, à ce sujet, de grandes élégies. Le calife qui s'en empara s'appelait Yarok et descendait des fils de Cainan. Le temple s'appelle jusqu'à nos jours Yarka, d'après son nom[1].

[21 5609] *Joseph, fils d'Aziz*

Sous son pontificat régna le sultan Osman Ier; il monta sur le trône l'année 699 de l'hégire et régna vingt-sept ans. A cette époque, les ennemis du calife Yarok vinrent à Sichem, et l'ayant attaché avec deux cordes, le menèrent ainsi dans le pays jusqu'à ce qu'il mourût. Les Samaritains rentrèrent alors dans leur temple, le réparèrent et y prièrent comme auparavant. Mais, au bout de quelques jours, les Arabes le reprirent aux Samaritains, ils y bâtirent une mosquée et plantèrent des arbres tout autour. Ils nommèrent cet endroit Yarka d'après Yarok, le gouverneur, qui

[1] En arabe « Djami' al-Khadra ».

מקוה להם ויזרעו בסביבו עצים ויקראו שם המקום ההוא ירקא על שם ירק אשר בזו אותה בתחילה וזאת הכנישה הוא לה פלג מים ממימי ראש העין אשר היא ממעל העיר תחת הר גריזים בית אל וזה המים יבוא אל מקומה עד היום הזה בזו אותו וגם כל מימי ראש העין כאשר בזו אותו ר"ר ב"ה ישיבה כאשר היתה בתחלה לעדת השמרים וגם בזאת הימים בא המלך אלשאהר ויקח את גבעת שקוף מיד עדת הנוצרים וארץ גבעת שקוף תתקרא הר עאמלה ומלך קברץ בעת ההיא לקח את עיר טרבלוס מיד מלך מצרים וישרוף אותה באש ויהרס את כל המקומות אשר על שפת הים עד עיר לדקיה.

נ"ן 5665 פנחס בן יוסף

זה הכהן הגדול הוליד שני בנים ויקרא שם הבכור אלעזר ושם השני אבישוע וזה אבישוע הוא בעל המימרים והשירות הטובות ותנח עליו רוח הקדש עד היה פרד בני דורו בחכמתו ובינתו ודעתו ויכהן הר' אלעזר על פני פנחס אביו ויהי בימים ההם וימלוך השולטן אורחאן וילחץ את עיר קסטנטניה וילכוד ערים רבים וימלוך חמשה ושלשים וימלוך תחתיו מראד אחד ושלשים והוא אשר חידש צבא אלאנכשאריה.

s'en était emparé le premier. Ce temple avait un bassin où l'eau venait de Ras-Ain, qui était au haut de la ville, sous le mont Garizim-Beth-El. Cette eau y vient encore aujourd'hui, et lorsque les Arabes prirent le champ, ils s'emparèrent également du conduit de l'eau — puisse Dieu rendre cet endroit aux Samaritains comme il leur appartenait auparavant! A cette époque aussi vint le roi As-Sahir, qui enleva aux Chrétiens la citadelle de Sakif; le pays où se trouvait cette citadelle s'appelle la montagne d'Amila. Le roi de Chypre enleva au roi d'Égypte la ville de Tripoli et l'incendia. Puis il détruisit toutes les villes situées sur la côte de la mer jusqu'à Latakié.

[52 5665] *Phinée, fils de Joseph.*

Ce grand-prêtre eut deux fils ; l'aîné s'appelait Eléazar, et le cadet Abisué. Cet Abisué fut un compositeur de liturgies et de belles poésies ; l'esprit saint reposa sur lui au point qu'il devint le plus distingué de ses contemporains par sa sagesse et son intelligence. Eléazar exerça les fonctions de grand-prêtre du vivant de Phinée, son père. A cette époque régnait Orkhan, qui attaqua la ville de Constantinople et s'empara de beaucoup de villes. Il régna trente-cinq ans et fut remplacé par Mourad, qui régna trente-un ans. C'est lui qui créa le corps des Janissaires.

כה 5690 אלעזר בן פנחס

בימי כהנתו היה שופט על ישראל השמרים הזקן יתרנה וכן היה בימיו החכם הטוב בעל המימרים והשירות הטובות והתהלות עבד אללה בן שלמה הכהן והוא מבני עזיאל דוד אהרן וימלוך בימים ההם על הישמעאלים השלטן אבויזיד שלשה עשר שנה זה כלה מחנה אלאנכשאריה וימלוך שלשה עשר שנה.

נו 5746 פנחס בן אבישוע

זה הכהן פינחס הוא בן הר׳ אבישוע בעל המימרים והשירות הטובות וזה אבישוע הוא אח להר׳ אלעזר ויהי בימים ההם וימלוך על הישמעאלים מחמד שבע שנים וזה הוא אשר עתק כסאו למדינת אדרנה וימלוך תחתיו מראד השני שלשים שנה וימלוך תחתיו אבולפתח אחד ושלשים שנה וזה אשר לקח את קסטנטניה מן המלך קנסטנטין וטרבזון אשר היו בהם שופטי אלרום.

לד 5780 אבישוע בן פנחס

לו 5816 אלעזר בן אבישוע

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים באיאזיד ובימי מלכותו אתחדש בעיר

[25 5690] *Eléazar, fils de Phinée*

Sous son pontificat, le cheik Yatharna fut gouverneur des Samaritains. De son temps vivait aussi le grand savant, l'auteur de morceaux liturgiques etde poésies, Abdalla, fils de Salomon le prêtre, descendant d'Ouzziel, l'oncle d'Aaron. A cette époque le sultan Abu Yazìd[1] régna sur les Arabes pendant treize ans; celui-ci supprima les Janissaires.

[56 5746] *Phinée, fils d'Abisué*

Ce prêtre Phinée est le fils du seigneur Abisué, l'auteur de poésies liturgiques. Cet Abisué était le frère du seigneur Eléazar. A cette époque, Mohammed régna sur les Arabes pendant sept ans; c'est lui qui transporta sa résidence à Andrinople. Après lui, Mourad II régna trente ans, et à celui-ci succéda Abul-Fath, qui régna trente et un ans. Il enleva à l'empereur Constantin les villes de Constantinople et de Trébizonde, où habitaient les empereurs byzantins.

[34 5780] *Abisué, fils de Phinée*

[36 5816] *Eléazar, fils d'Abisué*

Sous son pontificat, Bayazid[2] régna sur les Arabes, et pendant son

[1] Bayazid I.
[2] Bayazid II.

קסטנטניה רעדה גדולה עד מאוד ותהרוס אחד אלף ושבעים בית ואחת מאות ותשע מקוה וחלק גדול מבית הממלכה וכן מן חומת העיר וגם דרכי המים נכרתו ותשאר זאת הרעדה חמשה וארבעים יום וישכון השולטן באוזיד ימים רבים באהלים ויעתק משם אחרי כן אל עיר אדרנה וישב אחרי כן ויעמר את עיר קוסטאנטין ובשנת תשע מאות וששה עשר היה משחית בארץ וימת בו כשנים מאות אלף נפש ויהי אחרי מות הכהן הגדול אלעזר ויקח שופט עיר שכם הקדושה את כל ממונו ואת כל אשר יש לו ויהי אחרי כן ותהי עליו מלחמה וימת תחת רגלי הסוסים ובימים ההם היה בערי צפד בית מדרש לעדת היהודים ויבואו אליו תלמידים מכל פאתי הארץ עד יתלמדו בו והיהודים יחפצו המושב בעיר טבריס רב מכל הערים.

מא 5857 פנחס בן אלעזר

בימי כהנתו קם איש חכם וטוב מעדת בני ישראל השמרים והוא מבני מונס מן שכוני עיר דמשק ושמו צדקה בן יעקב ויבוא עיר שכם הקדושה לעשות חקי הפסח במקום המובחר הר גריזים בית אל ויבא עמו את הכהנים הגדולים פנחס ובנו אלעזר מן עיר דמשק וגם זקן דמשק אברהם בן יוסף הקבצו ועמם אנשים ונשים וילדים וכל לחמם ומיכלותם

règne eut lieu à Constantinople un grand tremblement de terre qui détruisit mille soixante-dix maisons, cent neuf mosquées, une grande partie du palais impérial et de la muraille qui entourait la ville. Les cours d'eau furent aussi coupés. Ce tremblement de terre dura quarante-cinq jours. Le sultan Bayazid demeura pendant plusieurs jours dans des tentes; de là il se transporta à Andrinople, puis il revint et reconstruisit Constantinople. En l'an 916, une épidémie fit des ravages dans le pays et emporta environ deux cent mille âmes. Après la mort du grand-prêtre Eléazar, le gouverneur de Sichem prit tout son argent et tout ce qui lui avait appartenu. Après ces événements, une révolte éclata contre lui, et il mourut sous les pieds des chevaux. Dans ces temps, il y avait à Safed[1] une grande école juive où des élèves venaient étudier de tous les coins du monde. Les Juifs préféraient Tibériade[2] à toutes les autres villes.

[41 5857] *Phinée, fils d'Eléazar*

Sous son pontificat surgit un homme sage et bon, de la communauté samaritaine, descendant de Munis et habitant de Damas, nommé Sadaca, fils de Jacob. Il vint à Sichem, la ville sainte, célébrer la fête de Pâque dans le lieu choisi, le Mont Garizim Beth-El. Il amena avec lui les grands-prêtres Phinée et son fils Eléazar de Damas, ainsi que le cheik de Damas, Abraham, fils de Joseph Ha-

[1] Allusion à l'école du célèbre cabbaliste Isaac Luria.
[2] C'est une contradiction.

וכל אשר הצרך להם קנא אתו מן כספו ולו מעשים טובים רבים יזכר בטוב עד לעולם ובימי כהנתו מלכו על הישמעאלים השלטן סלים והשולטן סלימאן ששה וחמשים שנה ויהי בימים ההם וילכוד השולטן סלימאן עיר רודוס וימלך אותה וגם בזאת הימים באו לארץ הזאת אנשי ממשלת פראנסא ויצורו את עיר עכא ימים רבים ויהי השופט על עיר עכא בעת ההוא אחמאד פאשא אלגזאר ויהי כי זקן הר׳ פנחס הזוכיר ויקם את אלעזר בנו בכהנה הגדולה תחתיו וגם בימי היהו עשו בני ישראל השמרים מי הנדה.

מ״ח 5905 אלעזר בן פנחס

בימי כהנתו היה איש טוב והוא מבני פוקה ושמו החכם יעקב מן שכוני ארץ מצרים והיה כל ימי חייהו עשה טוב עם כל קהל ישראל בכספו ובמעשיו ויקראו עדת השמרים את שמו אברך ולו מעשים טובים רבים עד מאוד יזכר בטוב עד לעולם ובימי כהנת הכהן הגדול אלעזר מלכו השלטן מראד השלישי ומחמד השלישי תשע ועשרים שנה.

kabzi, et avec eux des hommes, des femmes et des enfants. Il acheta de son argent toutes les provisions dont ils avaient besoin. Ses belles actions sont nombreuses, — que son souvenir soit respecté éternellement! — Sous son pontificat aussi, les sultans Salim et Solaïman régnèrent sur les Arabes pendant cinquante-six ans. A cette époque le sultan Solaïman s'empara de la ville de Rhodes et l'annexa à son empire. A cette époque aussi, les Français vinrent et mirent le siège devant Acre, qui résista longtemps. Le gouverneur d'Acre, à cette époque, était Ahmed Pacha Al-Djazzar [1]. Lorsque le seigneur Phinée, le susdit, fut devenu vieux, il investit son fils Eléazar du grand-pontificat. De son temps aussi les Samaritains firent l'eau lustrale.

[48 5905] *Eléazar, fils de Phinée*

Sous son pontificat existait un homme bon d'entre les fils de Phuca, nommé le savant Jacob. Il habitait l'Égypte, et pendant toute sa vie il fit du bien aux Israélites avec son argent et par ses actes. Les Samaritains le surnommèrent Abrech [2], et ses belles actions sont très nombreuses ; qu'il soit mentionné en bien! Sous le pontificat du grand-prêtre Eléazar, les sultans Mourad III et Mohammed III régnèrent sur les Arabes pendant vingt-neuf ans.

[1] Quel anachronisme ! Ahmed Djezzar Pacha était bien le gouverneur d'Acre, lorsque les Français sont venus y mettre le siège, mais c'était sous Napoléon, en l'an 1799.

[2] Genèse, XLI, 43.

יט 5924 פנחס בן אלעזר

בימי כהנת זה פנחס מלך השולטן אחמד ותהי מספר שני מלכו ארבע עשר שנה.

יא 5935 שלמיה בן פנחס

זה הכהן הלך מן עיר שכם דרוש עיר עזה באף ובחימה ותעב נפשו חייותו בהעולם הזה מהפכות מדעי בני אדם ורע מעשיהם ורב העוונות והחטאות ולעת פגע בהליכותו במקום שמו נחל הנמל דורש מן ה׳ ב׳ ימיתו ויעתקו מן העולם הזה ויאספו עם הזכאים אבותיו וישא את קולו ויבך ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאוד נסי נסי נסי ויענו אלהיו הנני הנני הנני ואיננו כי לקח אותו אלהים וזה הדבר כאשר הגידו האנשים אשר היו עמו בנחל ויתאבלו עם בני ישראל השמרים עליו אבל כבד מאוד ויבכו אתו ימים רבים ובימי כהנתו מלך על הישמעאלים השלטן מצטפי ויהי מקץ שנים חדשים מן מלכו הסירו אותו אנשי ממלכתו מעל כסא הממלכה וישימו תחתיו עתמאן בן אחיו ואחרי כן הסירו את עתמאן מעל הכסא וישיבו את השלטן מצטפי על הכסא ולעת שב על כסאו הרג את עתמאן בן אחיו ויהי כי הרגו ויקומו חברי עתמאן בן אחיו ויקומו

[19 5924] *Phinée, fils d'Eléazar*

Sous le pontificat de Phinée, le sultan Ahmed régna pendant quatorze ans.

[11 5935] *Sélémia, fils de Phinée*

Ce grand-prêtre alla de Sichem prêcher dans la ville de Gaza avec indignation et colère. Il fut dégoûté de la vie de ce monde par suite de l'esprit pervers des hommes, de leurs mauvaises actions et de leurs multiples péchés. Lorsqu'il était en route, étant arrivé à un endroit nommé Vallée de Naml[1], il demanda à Dieu de le faire mourir, de le retirer de ce monde et de le réunir à ses ancêtres les justes. Puis il éleva la voix et poussa des cris amers : « Mon étendard! mon étendard! » Dieu lui répondit : « Me voici! me voici! » Et il disparut, car Dieu l'avait enlevé. Lorsque les hommes qui étaient avec lui dans la vallée racontèrent ce fait aux Samaritains, ils en conçurent un grand chagrin et le pleurèrent plusieurs jours.

Sous son pontificat, le sultan Moustafâ régna sur les Arabes; mais, au bout de deux mois de son règne, ses sujets le déposèrent et placèrent sur le trône son neveu Osman. Puis ils détrônèrent Osman et réinstallèrent Moustafâ sur le trône. Lorsqu'il fut remonté sur le trône, il fit mourir son neveu Osman. Mais les amis de ce dernier se révoltèrent et, avec l'aide de beaucoup de personnes, ils

[1] C'est peut-être Wadi an Nimra.

עמם אנשים רבים ויסירו אותו מעל הכסא ויסגירו אותו במקום הסגירות השלטנים וימליכו תחתיו מראד והוא את לעתמאן בן אחמד.

כו 5961 צדקה בן טביה

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים השלטן עתמאן השני ארבע שנים וימלוך תחתיו השלטן מצטפי שנה אחת וימלך תחתיו מראד הרביעי ששה עשר שנה וימלוך תחתיו השולטן אברהם שמונה שנים וזה אברהם הרגו אותו בשנת אלף ושבע וחמישים שנה למחמד וימלוך תחתיו מחמד הרביעי אחד וארבעים שנה.

מה 6006 יצחק בן צדקה

בשנה השלישית לימי כהנתו את חרבת עיר דנזלי בגלל הרעש אשר היה בה בזאת השנה וזאת העיר היא מן ערי אזמיר ובזאת הימים אתגברו הגוים הישמעאלים על עדת בני ישראל השמרים ויבזו את בית הכהנה הגדולה אשר היא אצל בית הכנישה בעיר שכם אשר היתה חצי מימי עין הדבש תביא אליו אחרי הן תצא מבית הכנישה וגם אלחמאם המתקרא שמה חמאם השמרים עד היום הזה אשר גם היא מימה מן מימי עין הדבש בזו אתה מהם ועין הדבש היא מחוץ לשער עיר שכם מפאת נגבה ויהי זה הדבר בימי משפט בית טוקאן ובית גראד אשר היו שופטים על שכם ועל כל

détrônèrent Moustafâ de nouveau, l'enfermèrent dans la prison affectée aux sultans et placèrent sur le trône Mourad, frère d'Osman, fils d'Ahmed.

[26 5961] *Sadaca, fils de Tobie*

Sous son pontificat, le sultan Osman II régna sur les Arabes pendant quatre ans. Après lui, le sultan Moustafâ régna un an, puis Mourad IV seize ans et, après lui, Ibrahim huit ans. Celui-ci fut tué dans l'année 1057 de l'hégire, et, après lui, Mohammed IV régna quarante et un ans.

[45 6006] *Isaac, fils de Sadaca*

Dans la troisième année de son pontificat, la ville de Danzali fut détruite par un tremblement de terre; cette ville est une des villes dépendant de Smyrne. A cette époque, les Musulmans opprimèrent les Samaritains, ils pillèrent la maison du grand-prêtre qui est près du temple à Sichem. La moitié de l'eau de la source du Miel [1] entrait dans ce temple, puis en sortait. Le bain appelé « le bain des Samaritains », alimenté lui aussi par l'eau de la Source du Miel, fut enlevé également par les Musulmans. La Source du Miel est hors de la ville de Sichem au Sud. Cet acte eut lieu sous le gouverne-

[1] L'auteur semble faire une confusion : il y a une vallée qui s'appelle Wadi al-'Asal, près de laquelle est la source du Jourdain.

ערידה וגם גזלו מן השמרים רב מן הבתים והכרמים והשדות והזיתים מאומות לא תספר והוציאו אנשים רבים מן הדת בגברותם ובימי זה הכהן מלך על הישמעאלים השלטן סלימאן השני שלש שנים וימלוך תחתיו אחמד ארבע שנים.

מ 6046 אברהם בן יצחק

זה הכהן היה איש צדיק ותמים בין בני דורו והיו יתברכו בו בני קהלו ותהי לו מעשים תיד על תמימותו ורוח חכמתו וגם הגוים היו יעידו לו בכן ויהי בימים ההם וימלוך השלטן מצטפי השני תשע שנים ויקימו אותו מעל כסא הממלכה ויאסרו לו עד מת וימליכו תחתיו השלטן אחמד השלישי שמונה ועשרים שנה וישליכו אותו מעל הכסא וימליכו תחתיו השלטן מחמוד וימלוך חמשה ועשרים שנה.

כ 6066 לוי בן אברהם

זה הכהן לא היה לו בנים ויהי בימים ההם ויקם בין קהל השמרים איש חכם ונבון ושמו משלמה בן החכם אבסכודה הדנפי והוא בעל מעשים טובים בין קהלו ולו תלמוד בלשון ערבי על ספר בראשית ובימים ההם היה נמצא איש שמו נאציף והוא מן אנשי כפר שימא אשר היא מערי בירות והיא סוף ההר ואחר השפלה

ment de la maison de Toukan et de la maison de Djirar, qui étaient les gouverneurs de Sichem et des villes qui en dépendent. Ils enlevèrent aussi aux Samaritains beaucoup de maisons, de vignes, de champs, d'oliviers et des objets innombrables. Ils convertirent par force beaucoup de Samaritains. Au temps de ce prêtre, le sultan Solaïman II régna trois ans; après lui, Ahmed régna quatre ans.

[40 6045] *Abraham, fils d'Isaac*

Ce prêtre était un homme juste et intègre parmi ses contemporains, et les gens de la communauté se louaient de lui. Ses actes témoignaient de son intégrité et de sa sagesse; même les autres peuples vantaient ses qualités. A cette époque, Moustafâ II régna neuf ans, puis il fut détrôné et emprisonné jusqu'à sa mort. On plaça sur le trône Ahmed III, qui régna vingt-huit ans. Il fut détrôné à son tour et fut remplacé par le sultan Mahmoûd, qui régna vingt-cinq ans.

[20 6066] *Lévi, fils d'Abraham*

Ce prêtre n'avait pas de fils. A cette époque existait parmi les Samaritains un savant nommé Maschlîma, fils du savant Absachwa Haddanfi. Il était connu pour ses belles actions parmi ses coreligionnaires, et il a fait un commentaire arabe sur la Genèse. A cette époque également vivait un homme nommé Nasif, un des habitants de Caphar-Sima, ville de Beyrout, à l'extrémité de la mon-

וגם בימים ההם היתה ממצאות עבד אלגני אלנאבלסי הגוי ומושבו היה בעיר דמשק וימת בה ועקרו מן קרית גמאעין אשר היא מערי שכם הקדושה.

לן 6102 טביה בן יצחק

בימי כהנתו קם איש טוב יאהב מעשה הטוב עם כל קרוב ורחוק מקים פני המלכים והשופטים בעיר שכם הקדושה ושמו החכם אברהם בן יעקב בן אבסכוה הדנפי והוא אשר עמר מן כספו מקומות אדונינו הכהנים עקרי הכהנים הגדולים מקרית עמרתה אלעזר ואיתמר ופנחס והוא אשר חדש את חצר מקום אדונינו אלעזר מפאת ימה ויעמר עוד את כנשת עיר שכם הקדושה והוא אשר בדעתו קנא מאת אנשי הגוים הישמעאלים את שדה הארץ אשר עד היום הזה נעשה בה קרבן הפסח במקום המובחר הר גריזים בית אל וזאת השדה קנא אותה מן כספו וכסף ארכוני הדת אשר היו בימיו יזכרו לעולם בטוב עשוי הטוב וגם היה איש תם בימים ההם מטיב לכל אביון מעדת בני ישראל השמרים והוא מיושבי עיר יפו ושמו החכם טביה בן אבזהותא מבני מטר וכן בימי כהונתו באו אנשי אלאתראך ויהרגו מעיר כאלונה כחמשה ועשרים אלף אנשים ונשים וישבו ממנה שלשים אלף וימכרום ברחובות אזמיר וקסטנטין ובשנת

tagne et derrière la vallée. Alors aussi vivait le musulman Abd Al-Gani An-Nabloussi, qui demeurait à Damas, où il mourut; mais il était originaire de Djamaïn, une des villes de Sichem la ville sainte.

[36 6102] *Tobie, fils d'Isaac*

Sous son pontificat existait un homme bon, qui aimait à faire le bien à ses proches et à ceux qui n'étaient pas ses parents, et qui était admis auprès des rois et des gouverneurs à Sichem, la ville sainte. Il s'appelait le savant Abraham, fils de Jacob, fils d'Absachwa Haddanfi. C'est lui qui répara de ses deniers les tombeaux de nos seigneurs, souches des grands-prêtres, Eléazar, Ithamar et Phinée à Omratha. Il restaura aussi la cour de l'endroit de notre seigneur Eléazar à l'Ouest. Il répara le temple de Sichem la ville sainte. Il acheta aux Arabes un champ où nous faisons jusqu'à ce jour le sacrifice pascal, dans le lieu choisi, le Mont Garizim Beth-El. Il acheta ce champ avec son argent et celui des chefs de la religion — que tous ceux qui font du bien soient rappelés en bien! Il y avait alors un autre homme juste, qui exerçait la bienfaisance envers tous les pauvres d'entre les Samaritains. Il habitait Jafa et était nommé le savant Tobie, fils d'Abzahuta, descendant de Matar.

Sous son pontificat aussi, les Turcs vinrent et tuèrent dans la ville de Caluna vingt-cinq mille hommes et femmes. Ils y firent trente mille captifs, puis les vendirent dans les rues de Smyrne et de Constantinople. Dans l'année 1224 de l'hégire, le gouverneur

אלף ומאתים וארבע ועשרים ישמעאלית עשה האלוף אשר היה שמו בשיר שהאבי מעבר מעל נחל אברהם אשר מוצאו בהר הלבנון בצד עאקורה ומהלכו מפאת נגבה מערב ומזרקו בים המלח לפאת נגבה מעיר גביל ויעש כן בשיר מעבר אל נחל הכלב אשר מוצאו בהר הלבנון לקרית געיתא מבית מערה במקום ההוא ומהלכו משם לנגב הימה ומזרקו בים המלח לנגב גונה כסרואן והוה עליו מעבר מקדם בנאו המלך אנטיוחוס קיסר בקרב שפת הים ויהרסו אותו האילנות אשר היו רבים עליו ויעש כן בשיר מעבר לנחל דאמור וגם בימים ההם היתה מלחמה בין מחנה השלטן ובין מחנה אברהם פאשא המצרי בשדה קרית נזב וכן מלחמה בקרית בשנדלאה אשר אתחבאו בה זקני בני גנבלאט ונכד אחרי המלחמה הזאת ויהי רעב גדול בארץ בשנה אשר בה נאסף אל עמו זה הכהן טביה ובימי כהנתו מלך השלטן עתמאן השלישי שלשה וימלך תחתיו מצטפי השלישי ששה עשר שנים וימלוך תחתיו השלטן עבד אלחמיד ששה עשר שנה :

מב 6144 שלמה בן טוביה

בימי כהנתו מלך על הישמעאלים סלים וזה השלטן הפיכו אותו

Baschir Schihabi fit un pont sur le fleuve d'Ibrahim [1]; le fleuve prend sa source dans le Mont Liban, à côté d'Akura, coule vers le Sud et se jette dans la mer Morte au sud de la ville de Djebail. Baschir fit également un pont sur le fleuve du Chien [2], qui prend sa source dans le Liban, à côté du village de Djaïta, en jaillissant d'une grotte qui se trouve dans cet endroit. Il coule vers le Sud et se jette dans la mer Morte, au sud de Gunat Khosrowan. Il y avait un vieux pont bâti par l'empereur Antiochus [3], près de la mer; mais les arbres, qui y étaient nombreux, l'avaient ruiné [4]. Baschir bâtit également un pont sur le fleuve Damour. A cette époque, une guerre éclata entre l'armée du sultan et celle d'Ibrahim, pacha d'Égypte, dans le champ de Kiryat-Nazb. Une bataille eut lieu près de la ville de Baschandla, où se cachèrent, après la guerre, les anciens des fils de Djanbalat [5] et Nacd (?). Une forte famine ravagea le pays dans l'année où mourut le grand-prêtre Tobie. Et au temps de son pontificat, régnèrent le sultan Osman III pendant trois ans, Moustafâ III pendant seize ans, Abdul-Hamid pendant seize ans.

[42 6144] *Salomon, fils de Tobie*

Sous son pontificat, Salim régna sur les Arabes. Ce sultan fut

[1] Autrefois appelé Adonis.

[2] Connu des Grecs sous le nom de *Lykos*.

[3] C'est une erreur pour Marc. Antoninus.

[4] L'auteur a confondu l'ancien aqueduc ruiné par les plantes avec le pont.

[5] C'était un chef des Druses : l'auteur fait allusion à la guerre entre les différents partis des Druses.

צבא אלאנכשאריה מעל כסא מלכו וימליכו תחתיו השלטן מצטפי בן עבד
אלחמיד וימלך מצטפי שנים חדשים ויקימו אתו מעל הכסא הממלכה
וישימו תחתיו את אחיו מחמוד השלישי וימלוך שנים ושלשים שנה
ובשנת שתים עשרה למלכו היה עבדאללא פאשא מושל בעיר עכא
והוא היה מקדם מושל על ארץ צדון והוא בן איש מן סריסי
אלגזאר אשר עקרו מארץ בוסני בארץ אלתרך היה השני שרת מלך
ויתנשא מעט מעט עד היה מושל במצרים ושמו אחמד וימת בשנת
אחד אלף ומאתים ותשעה עשר שנה לממלכת בני ישמעאל בעיר עכא
וימשול תחתיו אסמעאיל פאשא וימת וימלוך תחתיו סלימאן פאשא וימת
וימשול תחתיו עבדאללה פאשא הזכיר ויהי בשנת אלף ומאתים
וארבע ועשרים למלכת בני ישמעאל מטר רב וגדול בימי הקיץ
ונשל אילנות רבות וגדולות ממקומותם וישליכם על מעבר נחל
הכלב ואחרי כן היתה רעשה גדולה בערי צפד וימת בגלל זאת
הרעשה חמשת אלפים איש מעדת הישמעאלים וארבע אלפים מעדת
היהודים ואחרי כן בא מחנה אנגלית ויהרסו מעיר בירות מגדלים
רבים לעת באו להוציא מחנה מצרים ממנה ומכל ערי דמשק
ויבוא עבדאללה פאשא אל ארץ הזאת ועמו בשיוי בן קאסם אלשהאבי
נשיא הר הלבנון ויצורו את קרית צאנור אשר היה נשיא בה בעת
ההיא קאסם בן אחמד גראר ויהרסו את גבעת צאנור ובשנת

renversé par les troupes Jannissaires, qui le détrônèrent et mirent à sa place Moustafa, fils d'Abdul-Hamid. Moustafa ne régna que deux mois, puis il fut détrôné et remplacé par son frère Mahmoûd III, qui régna trente-deux ans. Dans la douzième année de son règne, Abdalla Pacha fut nommé gouverneur d'Acre. Il était auparavant le gouverneur de Sidon ; c'était le fils d'un officier d'Al-Djazzar, qui était originaire de Bosnie, dans le pays des Turcs. Le second [1], qui s'appelait Ahmed, fut d'abord serviteur du roi, puis peu à peu il monta en grade jusqu'à ce qu'il fût devenu le gouverneur d'Égypte. Il mourut à Acre dans l'année 1219 de l'hégire, et à lui succéda Ismaïl Pacha. Celui-ci étant mort, Solaïman Pacha gouverna, et, à la mort de ce dernier, le susdit Abdalla Pacha fut nommé gouverneur.

Dans l'année 1224 de l'hégire se produisit un grand ouragan, au milieu de l'été, qui déracina de grands arbres et les lança sous le pont du fleuve « du Chien ». Puis, dans les villes dépendant de Safed, eut lieu un tremblement de terre dans lequel cinq mille Arabes et quatre mille Juifs périrent. Puis une armée anglaise vint à Beyrout afin de chasser l'armée égyptienne de cette ville et de toutes les villes de Damas, et, à son arrivée, démolit plusieurs tours de Beyrout. Abdalla Pacha vint dans ce pays, accompagné de Baschir ben Kasim Asch-Schihabi, seigneur du Liban. Ils mirent le siège devant la ville de Sanour, dont le seigneur, à ce moment-là,

[1] C'est-à-dire Al-Djazzar

אחד אלף ומאתים וששים וארבע בא אברהם פאשא במחנה אביו מחמד
עלי פאשא ויבוא אל הר שכם וילבש את חסין עבדאלהאדי מן
קרית עראבה וישימו שר על קריתי הר שכם ותתפלג אנשי הר
שכם בעת ההיא שתים פלגים פלג מהם עם בית טוקאן וגראר
והפלג השני עם בית חסין עבד אלהאדי והם ככה עד היום הזה
וישאר אברהם פאשא המצרי בארץ הזאת תשע שנים ובממצאו בה
היו עדת בני ישראל השמרים בהנחות מחמס הגוים שכוני זאת
הערים כי משפטו היה משפט צדק ואחרי כן יצאו צבאי מצרים
מהר שכם והר עכא וכל הערים אשר סביבותיהם וישובו אל
מצרים וישב אברהם פאשא שם וכן בימי זה הכהן היה שופט
בעיר שכם מוסי ביך מבית טוקאן והיו כל ערי שכם תחת משפטו
בימים ההם ותהי מלחמות רבות בין הגוים בזאת הארץ בימי זה
השופט ובימי אשר שפטו אחריו.

לב 6176 עמרם בן שלמה

בימי כהנתו מלך השלטן עבד אלמגיד שנים ועשרים שנה ובזאת
הימים קם מבני ישראל השמרים איש טוב ממשפחת דנפתאי ושמו
עבד חנינה בן צדקה וישרת במכתב ידו לפני שפטי הגוים ויגדל

était Kasim ben Ahmed Djirar, et ils démolirent la citadelle de Zanour[1]. Dans l'année 1264, Ibrahim Pacha vint à Sichem à la tête de l'armée de Mohammad Ali Pacha, et il investit Hosaïn Abd Al-Hadi, de la ville d'Araba, du pouvoir de gouverneur de Sichem. Les gens de Sichem furent alors divisés en deux partis ; l'un se déclara pour la maison de Toucan et Djirar, et l'autre pour la maison de Hosain Abd Al-Hadi, et ils sont ainsi jusqu'à nos jours. Ibrahim Pacha resta dans ce pays neuf ans ; pendant son séjour dans notre pays, les Samaritains furent soulagés de la tyrannie des peuples habitant ce pays, car son gouvernement était juste et équitable. Puis les troupes égyptiennes évacuèrent Sichem, Acre et toutes les villes qui sont aux environs, et retournèrent en Égypte avec Ibrahim Pacha. Il y eut aussi, sous le pontificat de ce prêtre, un gouverneur à Sichem nommé Mousa Bey, de la maison de Toucan, et tous les villages de Sichem étaient sous son contrôle. Sous son gouvernement et celui de ses successeurs, des guerres éclatèrent entre les différentes peuplades de ce pays.

[32 6176] *Amram, fils de Salomon*

Sous son pontificat, le sultan Abd Al-Madjid régna pendant vingt-deux ans. A cette époque vivait un bon Samaritain, de la famille de Danaftaï, dont le nom était Abd Hanina, fils de Sadaca. Il servait de scribe aux gouverneurs, et lui et sa communauté grandirent au milieu d'eux. Puis le susdit Abd Hanina mourut, et, après sa mort,

[1] La citadelle de Zanour fut détruite par Ibrahim Pacha.

הוא ועדתו בעיניהם ואחרי כן נאסף אל עמו עבד חנינה הזוכיר
ואחר מותו קם זה הכהן עמרם וידרוש הנחות לעדתו, מחמס הגוים
וישיגו הבהק מדרשו ותהי להם הנחות בימיו כי היה יקום לפני
השופטים בדברים טובים ובימי כהנתו בא לארץ הזאת איש טוב
מעדת הנוצרים ושמו בטרמאן ויעמד הכהן עמרם לפניו ותהי לו
בגללו עזרה טובה ואחר כן בא לעיר שכם הקדושה איש טוב שני ושמו
ברפיסא וינח בבית הכהן עמרם הזוכיר ימים ויאהב את עדת בני
ישראל השמרים מאהבה גדולה ויעד כי כל הליכותם על אמת
תורת משה הקדושה וכי לשון העברי להק הוא אצלם וברפיסא
הזוכיר היה ימלל עם עדת השמרים בלשון האשורי והוא הלשון אשר
יקראו בו עדת היהודים התורה וכתבי הנביאים כי זה הלשון קרוב
עד מאוד מן הלשון העברי אשר הוא לשון הקדש וידרוש ברפיסא
הזוכיר מן הכהן עמרם תלמוד התורה הקדושה המתעתק מן חכומי
עדת ישראל השמרים בלשון עברי ויעתק לו מכתב כפי מדרשו וייטב
בעיניו וכן בימי כהנת זה הכהן עמרם קם איש חסיד וטוב ויקם
לפני שופטי הגוים ויעש כל טוב וחסד לכל בני עדתו והוא אבי יתום
ואלמנה ומטיב למסכנים ושמו הזקן ישמעאל בן אברהם הדנפי יזכר
בטוב לעולם ובשנת אלף ומאתים ושנים וששים לממלכת הישמעאלים
בימי פקודת וגידה פאשא מצאו תחת ארץ בירות מעבר מים ויעברו

le grand-prêtre Amram demanda que sa communauté cessât d'être opprimée par les autres peuples. Dieu réalisa son désir, et il obtint le soulagement qu'il sollicitait, parce qu'il savait se présenter devant les fonctionnaires et leur dire de bonnes paroles. A l'époque de son pontificat, un bon chrétien, nommé Petermann, vint visiter notre pays. Le grand-prêtre Amram se présenta à lui, et cette visite procura au prêtre un grand secours. Puis un autre homme de bien, nommé Barfisa, vint à Sichem, la ville sainte, et descendit chez le prêtre Amram le susdit. Il témoigna une grande amitié aux Samaritains, constata que leur rite est la vraie loi de Moïse et que la langue sacrée est la leur. Le susdit Barfisa causait avec les Samaritains en langue assyrienne, et c'est dans cette langue que les Juifs lisent le Pentateuque et les livres des Prophètes, car cette langue se rapproche beaucoup de la langue hébraïque, qui est la langue sacrée. Barfisa demanda au grand-prêtre Amram de lui donner le Pentateuque transcrit en hébreu par les savants Samaritains. Le prêtre fit copier pour lui le Pentateuque, ce qui lui fut agréable. Sous le pontificat de ce prêtre Amram vivait un homme bon et charitable qui était admis auprès des magistrats musulmans et qui se montra tout à fait charitable à l'égard de ses coreligionnaires, il servit de père aux orphelins et aux veuves, fut bienfaisant pour les pauvres; il était nommé le cheik Ismaïl, fils d'Abraham Haddanfi, d'heureuse mémoire.

Dans l'année 1262 de l'hégire, sous le gouvernement de Wadjih Pacha, on trouva sous le sol de Beyrout une conduite d'eau.

אנשים בזה המעבר ולא מצאו בה מים ויעזבוה ובימים ההם באו אנשי אפרנגה ויקחו את עיר עכא ואת עיר חיפא אשר הוא משמאל עכא ויהרסו הגבעה הגדולה אשר בה וממעל לעיר חיפה הר הכרמל וכן בימים ההם היתה מלחמה בן עדת אלדרוז ובין עדת אלמוארנא בקרית דיר אלקמאר אשר היתה לפנים מושב לבני אבו כנת נשיאי ערי אלמנאצף והיא הפלג השלש עשר מן פלגי הר הלבנון וגם בימים ההם אתעשה מעבר מן הברזל לנחל דאמור בצו מאת דאוד פאשא ונצרי פאשא שופט הר הלבנון ועוד בזאת הימים אקימת ממלכת בני עתמאן שופט מאתה על הר הלבנון ובשנת ששה ושבעים ומאתים ואלף לממלכת הישמעאלים הכהן יעקב בן אהרן בן שלמה לפני דדו הכהן עמרם הזוכיר ובימי כהנתו דרשו עדת בני ישראל השמרים מעמר בית הכנישה בעיר שכם וימנעו אותם מן מעמדה זקני ונשיאי הגוים הישמעאלים בעיר שכם וילך הכהן עמרם ובן אחיו הכהן יעקב הזוכיר ועמם חמשה אנשים מן מעיני העדה אל שופט הגוים אשר בעיר ירושלים ויפקד על העדה הכהן עמרם הזוכיר בן אחיו פנחס בן יצחק הכהן בעל החכמה והבינה וכל דעה בסודי התורה הקדושה ואחר כן הביאו הכהן עמרם ואשר עמו צו מן שופט עיר ירושלם במעמר בית הכנישה ויתעמר על כעסות כל אויב ובימים ההם בא אל עיר שכם חכם מן ארץ רוסיא והוא מן

Quelques personnes passèrent par ce conduit, et n'y ayant pas trouvé d'eau, l'abandonnèrent. A cette époque, les Français s'emparèrent de la ville d'Acre et de Khaïfa, qui est au nord d'Acre, et démolirent la citadelle, et au-dessus de Khaïfa le Mont Carmel. A cette époque aussi, une guerre éclata entre les Druses et les Maronites dans la ville de Daïr-al-Kamar, qui avait été autrefois la résidence des gens d'Abou-Canat, seigneurs des villes d'Al-Manasif. Les Maronites forment la treizième secte de celles qui habitent le mont Liban. A cette époque également, un pont de fer fut jeté sur le fleuve Damour sur l'ordre de Dawoud Pacha et de Nasri Pacha, gouverneur du Mont Liban, car encore aujourd'hui le gouvernement ottoman a maintenu son autorité sur le mont Liban.

Dans l'année 1276 de l'hégire, Jacob, fils d'Aaron, fils de Salomon, fut sacré prêtre du vivant de son oncle Amram, mentionné plus haut. Sous son pontificat, les Samaritains voulurent réparer la synagogue de Sichem, mais les notables et les fonctionnaires musulmans rejetèrent cette demande. Alors le prêtre Amram et son neveu, le prêtre Jacob, avec cinq hommes d'entre les notables de la communauté, se rendirent auprès du gouverneur musulman de Jérusalem. Le prêtre Amram préposa à la communauté son neveu, Phinée, fils d'Isaac, le prêtre, homme savant, intelligent, versé dans les mystères de la Bible. Puis le prêtre Amram et les gens qui étaient avec lui apportèrent la permission, accordée par le gouverneur de Jérusalem, de construire la synagogue, et elle fut construite en dépit de tous les ennemis.

חכומי היהודים הקראים ושמו אברהם ויחן בבית יעקב בן צדקה הדנפי ויאהב את עדת בני ישראל השמרים מאהבה גדולה לעת חזה הליכותם על אמת תמה"ק והוה בכל שבת יתפלל בבית הכנישה עם השמרים וכן בערב ובבוקר בכל יום ויעד כי אין עדה על האמת כהם וידרוש מן הכהן עמרם הן יהיו השמרים והקראים לעם א' ויען הכהן עמרם את החכם בינו ובינכם פורקן רב בעבור משמר מצוות התוה"ק אם תהיו כמונו על שביל חמשת ספרי התוה"ק והיינו כעם א' ויען החכם אברהם הזוכיר טוב כל אשר דברת אלי אנכי אלך אל ארצי והקהל את כל זקני עדתי הקראים ואדבר באזניהם את הדברים האלה ונהיה כעם א' וילך אל ארצו וימת בדרך בטרם הן ישיג מדרשו כי היה זקן בא בימים וכן בימים ההם נמצא בין עדת בני ישראל השמרים איש טוב וחסיד מטיב למסכן ואבי יתום ואלמנה ומרים כל תרומה ושמו הזקן מרחיב בן יעקב מבני צפר ולו מעשים טובים עם הרחוק והקרוב לא תספר ומן כליל מעשיו הטובים עשה מכספו ארון כסף טהור אל ספר אדונינו אבישוע בן פנחס בן נשיא נשיאי הלויים אלעזר בן אהרן הכהן הנמצא עד היום הזה בכנישת שכם הקדושה יזכר בטוב לעולם ובימים ההם היתה מלחמה גדולה בין ממשלת פראנסיא ובין ממשלת פרוסיא וימת מלך פרנסיא בזאת המלחמה ותחלש ממשלת פרוסיא

A cette époque vint à Sichem un savant caraïte de Russie, nommé Abraham[1], qui descendit chez Jacob ben Sadaca Haddanfi. Il conçut une grande amitié pour les Samaritains en voyant qu'ils se conformaient à la Loi véritable. Il priait chaque samedi, ainsi que tous les jours, soir et matin, avec les Samaritains dans leur synagogue et attesta qu'il n'y avait pas de communauté qui fût dans le vrai comme eux. Il exprima au prêtre Amram le désir de fondre les Samaritains et les Caraïtes en un seul peuple. Le prêtre Amram lui répondit : « Il y a une grande différence entre nous et vous au sujet de l'observation de la loi. Si vous adoptez notre Pentateuque, nous deviendrons un seul peuple. » Le savant Abraham répondit : « Tout ce que vous m'avez dit est bien ; je retourne dans mon pays, je convoquerai les anciens de ma communauté caraïte, puis je leur parlerai de cette proposition, et nous formerons un seul peuple. » Il partit, mais il mourut en route avant d'avoir réalisé son désir, parce que c'était un vieillard très âgé.

A cette époque était, parmi les Samaritains, un homme bon, charitable, faisant du bien aux pauvres, un père pour les orphelins et les veuves, prodiguant les aumônes; il s'appelait Marhib, fils de Jacob, d'entre les fils de Zafar. Il secourait ses proches et ceux qui n'étaient pas ses parents, et ses œuvres sont innombrables. L'une des plus importantes est qu'il fit fabriquer à ses frais une arche d'argent pur afin d'y placer le livre de notre seigneur Abisué,

[1] C'est Abraham Firkovitch.

את ממשלת פראנסיא ובשנת אחד ותשעים ומאתים ואלף לממלכת
בני ישמעאל בחודש אחד עשר נאסף אדונינו הכהן עמרם הזוכיר אל
עמו ירחמו י"י אמן ובעת ההיא היו לו שני בנים שם הגדול
יצחק ושם הקטן שלמה ובמות אביהם היה יצחק בן עשרים
שנה ושלמה בן אחד עשר שנה והליכות הכהן יצחק הליכות אביו
הכהן עמרם בין עמו ובין הגוים ויהי בימים ההם וישפט יעקב בן
אהרן הכהן את עדתו תחת דודו הכהן עמרם והכהן פנחס בן יצחק
הכהן אשר אתקדם זכרונו אשר על פיו עתקתי את התולדה הזאת
הוא חשוב חשבון קושטא ומחבר המכתבים תלמוד להתורה ודברי
שירות וצפר בין בני עמו פרד בחכמתו ובינתו ודעתו יזכרו בטוב
עשוו טבהתה ויהי אחרי מות הכהן עמרם וימת השלטן עבדאלעזיז
אשר היתה מספר ימי מלכו ששה עשר שנה וימליכו תחתיו בן
אחיו מראד בן עבד אלמגיד שלשה חדשים וינשלו אתו מעל הכסא
את עמו וימליכו תחתיו את אחיו השלטן אחיו עבד אלחמיד בן
השלטן עבד אל מגיד בשנת שלשה ותשעים ומאתים ואלף לממלכת
בני ישמעאל בעת ההיא היתה מלחמה גדולה בין ממשלת אל עתמאן
ובין ממשלת רוסיא בעת ההיא נגלא איש טוב עשה טבהתה ואבי יתום
ואלמנה ומרים התרומה והנדבה ושמו יצחק בן יעקב בן עבד הנינה
הדנפי ומן כליל מעשיו הטובים עמר נותר התורות הנקרעים

fils de Phinée, fils du chef des Lévites, Eléazar, fils d'Aaron le prêtre. Ce livre existe encore aujourd'hui, conservé dans le temple de la sainte ville de Sichem. Que sa mémoire soit bénie! A cette époque, une guerre violente éclata entre la France et la Prusse. L'empereur des Français perdit la vie dans cette guerre, et la Prusse vainquit la France.

Dans l'année 1291 de l'hégire, notre seigneur le prêtre Amram mourut (que Dieu soit miséricordieux pour lui). Il laissa deux fils, l'aîné, nommé Isaac, et le cadet, Salomon. Lorsque mourut leur père, ils étaient âgés, Isaac de vingt ans, et Salomon de onze ans. La conduite d'Isaac à l'égard de son peuple et des autres nations fut semblable à celle de son père, le prêtre Amram. A cette époque, Jacob, fils d'Aaron le prêtre, gouverna sa communauté à la place de son oncle Amram le prêtre. Le prêtre Phinée, fils d'Isaac le prêtre, mentionné plus haut, sur l'ordre duquel j'ai transcrit cette chronique, est un mathématicien et un écrivain. Il a composé un commentaire sur le Pentateuque et des poésies liturgiques; il est éminent parmi les gens de son peuple, unique par sa sagesse, par son intelligence et par son savoir. Que tous ceux qui font le bien soient rappelés en bon souvenir!

Après la mort du prêtre Amram, le sultan Abd-ul-Aziz mourut après un règne de seize ans, et son neveu, Mourad, fils d'Abd-al-Madjid, lui succéda. Celui-ci régna trois mois, puis il fut détrôné par son peuple, qui mit sur le trône son frère Abd-al-Hamid, fils d'Abd-al-Madjid, et cela eut lieu dans l'année 1293 de l'hégire. A

הנמצאים בכנשת עיר שכם הקדושה כי היו בני הזקן מרחיב בן יעקב מבני צפר אשר אתקדם זכרונו עמרו חלק מן התורות האלה מן כספם כי הם בימי חיהם הלכו על חרך אביהם ויעשו כל טוב כאשר עשה אביהם ורומו התרומה והנדבה ואלה שמותם הבכור יעקב והשני אברהם והשלישי יפת יזכרו בטוב עשוי טבהתה לעולם והמעמר לזאת התורה במכתב ידו בבאר היטב אדוני כהן זה הערת השופט את עמו אשר נמלאת ידו בכן יעקב בן אהרן הכהן אשר אתקדם זכרונו ויהי זה בשנת שלשה ושלש מאות ואלף לממלכת בני ישמעאל ובשנת שמונה ושלש מאות ואלף לממלכת בני ישמעאל עשה יצחק בן יוסף בן עבד חנינה הדנפי אשר אתקדם זכרונו מן כספו יציע לבית הכנישה וגם בשנה היא עשה ארון כסף טהור על ספר התוה"ק מן אשר הוא מכתב אדונינו אבישוע בן פנחס בן אלעזר בן אהרון הכהן אחיו לאדון הנביאים: ועד זאת השנה אשר היא שנת תשע ושבעים ומאה וששת אלפים אשר היא שנת חמשה ושמונים ושלש מאות ושלשת אלפים לעבר בני ישראל לארץ כנען אשר היא תשע מאות ואלף לישוע בן מרים הנוצרי אשר היא שנת ששה עשר ושש מאות ואלף לדקלדינוס אשר היא שנת שבע עשר ושלוש מאות ואלף לממלכת בני ישמעאל וכהן עמו ושופטה יעקב בן אהרן הכהן אשר נמלאת ידו לכהן:

cette époque, une guerre éclata entre le gouvernement ottoman et la Russie. A cette époque vivait un homme bon, charitable, un père pour les orphelins et les veuves, partageant son argent en aumônes, nommé Isaac, fils de Jacob b. Abd Hanina Haddanfi. Une de ses bonnes œuvres est qu'il restaura les rouleaux déchirés du Pentateuque qui furent trouvés dans le temple de la ville sainte de Sichem. Car les fils du cheik Marhib b. Jacob, descendants de Zofar, mentionné plus haut, avaient restauré à leurs frais une partie de ces Pentateuques. En effet, ils suivaient le chemin de leur père, faisaient du bien et prodiguaient les aumônes comme leur père. Voici leurs noms : le premier-né Jacob, Abraham et Japhet — que tous ceux qui font du bien soient rappelés en bon souvenir! Celui qui a restauré ces Pentateuques en les écrivant d'une manière très soignée, c'est mon seigneur le prêtre de cette époque-ci, qui gouverne son peuple, et a été installé dans ces fonctions, Jacob b. Aaron, mentionné plus haut. Ce fait eut lieu dans l'année 1303 de l'hégire. Dans l'année 1308, Isaac, fils de Jacob, fils d'Abd Hanania Haddanfi, a fait faire à ses frais un parquet dans le temple. Dans la même année aussi, il fit faire une arche en argent pur pour y placer le Pentateuque de notre seigneur Abisué, fils de Phinée, fils d'Elazar, fils d'Aaron le prêtre, frère de Moïse, chef des prophètes.

Cette année est l'année 6179 de la création, 3385 de l'époque où les enfants d'Israël passèrent le Jourdain pour entrer dans le pays de Canaan, 1900 de l'ère chrétienne, 1616 de l'ère Dioclétienne, 1317 de

מכתב יד הדל לי"י ברוך שמו הקדוש
אב סכוה בן אסיד בן ישמעאל בן
אברהם הדנפי ירחמו י"י ברוך הוא אמן
בעמל משה הנאמן אמן אמן :

l'hégire, sous le pontificat et le gouvernement de Jacob b. Aaron, prêtre inauguré.

Ecrit par le pauvre devant Dieu, son nom soit béni! Ab Sachwa, fils d'Asad, fils d'Ismaël, fils d'Abraham Haddanfi. Que Dieu — béni soit-il! — l'ait en grâce. Amen. Par le travail de Moïse le fidèle. Amen. Amen!

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

1. Job, x, 7.

La première partie de ce verset : על דעתך כי לא ארשע s'adapte mal à la seconde ואין מידך מציל. Ensuite, on attendrait au lieu du futur ארשע le passé רשעתי, comme au verset 14. Nous serions tenté de lire ארשע « je serai secouru », à l'inverse de la correction proposée par quelques exégètes pour Isaïe, lxiv, 4, où le contexte paraît exiger ונרשע. Le sens du verset devient alors : « (Tu me poursuis) sachant que je ne serai pas secouru et que personne ne me sauvera de ta main. »

2. *Ib.*, 16.

L'explication ordinaire du mot ויגאה rapporte ce verbe à ראש, qui se trouve dans le verset précédent. On traduit : « Si ma tête se lève, tu m'attrapes comme un lion. » Cette interprétation est très forcée, car, si Job se compare à une bête prise par un lion, il importe peu qu'il ait la tête levée ou non. Ensuite, Job venant de dire qu'il ne peut pas lever la tête, il est difficile qu'il ajoute : « Et si elle se lève. » Enfin, il est peu probable que la conjonction *si* soit exprimée ici par le simple *vav*. Nous pensons que ויגאה est une faute pour תגאה, que nous traduisons par : tu t'élances. Ce sens physique de גאה nous paraît en être l'acception primitive, et c'est peut-être ainsi qu'il faudrait expliquer ce verbe dans les autres passages où il se rencontre (Exode, xv, 1, 21 [1] ; Ez., xlvii, 55 ; Job, viii, 11).

Mayer Lambert.

[1] Bender (*Z.A.W.*, 1903, I, p. 2 et suiv.) montre que le verbe גאה et les noms qui en dérivent s'appliquent surtout à l'apparition de la majesté divine.

MOTS HÉBREUX DANS LES MYSTÈRES DU MOYEN AGE

Dernièrement, à titre de curiosité, nous avons publié ici[1] le *Credo* traduit en hébreu et transcrit en caractères latins, pièce extraite d'un « Mystère de la Résurrection », qu'a signalé M. Gustave Cohen. Celui-ci, dans le cours de ses recherches sur la formation des Mystères au moyen âge, a trouvé d'autres textes analogues, non moins curieux, dont il s'agirait de reconstituer le texte dans sa forme primitive, défigurée par l'ignorance des copistes qui n'ont pas compris les mots hébreux.

Dans le Mystère « les Actes des Apôtres » (Paris, Les Angeliers, 1541), figure, fol. 65 *a*, une scène de magie. Il est dit :

Le magicien Symon se met à part dedans son estude.
Icy faict un cercle autour de luy, et prononce :

Folporon | Pocian | Terpiden (vires)
Belzemagoth et ventridas
Sel | Papagou | Toupan | nûres
Vous altidech ne faillez pas.

Icy s'apparaît autour de Symon grant quantité de dyables, tant de la terre que de l'air (*sic*).

Panthagruel : Nous venons vers toy...
Symon : Strabech Baruch, Marcel, Dagon, Pluton.
Symon (à son compagnon) : Marcel, tiens toy ferme.
Sallian : Le camp des dyables est venu, etc.

Ibid., f. 98 *b*-99 *a* :

Mariage de Pellagie, fille au roy d'Adrinople. On se met à table. Ascanius, maistre d'hostel : Je l'entends ainsi ; sus escuyers à la viande... Et pendant est baillé à laver, Tiburce echanson dit :

Pour tympaner et bien cymballer
Le nom hébreu a domination
En général sur toute nation.

... Et en la présentant au roy :

Devant votre présence ameine
Cette fille courtoyse et sage
qui scet la façon et l'usage
de chanter en langue hébraïque
selon l'art de dame musicque
et de fleuster pareillement.

[1] *Revue*, t. XLV, p. 296.

La pucelle en hébreu chante ainsi :

A Sarahel (1) Zadab (2) aheboim (3)
Oga (4) Sela (5) Thanameth (6) thabehel (7)
Elyphaleth (8) a der clerninin
Jeser hafar uaid meezahel
Eudahe claum iera mahel
Fadaya heliseth hesdrelon
Fyahiroth ephara bedehel
Dram zaphi cedunehel tabremon
Heliphalu metheha faday
Escol esdom cleb adramaleth
Abisay fa susi sadday
Thophel themath tob adrinsodeth
Salamiel enach aramalech
Ananehel helbic addaya
Thanis thebat duhel clunelech
Eliasub helon ethaya.

Ces seize lignes rimées ne contiennent guère que des noms propres, dont il nous suffira de transcrire les huit premiers mots rectifiés : 1. Ascharel ; 2. Zadoq ou Nadab; 3. ha Elohim ; 4. Hegaï ; 5. Sela ; 6. Timnath ; 7. Tabel; 8. Eliphélet. Il semble que l'auteur du Mystère, dans son désir de faire parler un pseudo-hébreu par la princesse turque, se soit contenté de prendre dans une Bible des noms propres, qu'il a ensuite classés selon les besoins de la rime. Bien entendu, il n'est pas question de traduction de ce texte, bien que la suite pourrait le faire croire.

Puis l'expose la pucelle en francoy, chantant ce qui s'ensuit :

Il est ung Dieu des hébrieux
Eternel et glorieux
Que l'on doit sur tous aymer
Qui a fait erre | terre et mer
Tourner et mouvoir les cieulx.
Pourtant je vueil en tous lieux
Le réclamer roy vertueux
Et chanter sans rien blasmer
Il est ung Dieu des hébrieux
Eternel et glorieux
Que l'on doit sur tous aymer.

Dans le second volume du même Mystère, f. 30 *b*, on lit :

Icy luy (à Gaius) doit St-Paul monstrer ung coulomb blanc qui descend du paradis sur les testes d'eulx. De par Dieu ils comprennent tous les langages.

GAYUS

Respondz moy	Dieu pere nostre
Ameny	Alpha avy ni (ענני א׳ אבינו)
En œuvre	De miséricorde
Charita Obeth	Die corde
Vehaet	Bea hanisura

ARISTARCUS

D'entendre on ne me passera
Latin et grec et Algarie
Et si n'avois jour de ma vie
Entendu latin ni hebrieu

Icy s'en vont vers Asie...

Ibid., 57 *a* et *b* :

Icy la damoyselle (compagne de Migdoyne, convertie par St-Thomas et sujette du roi d'Inde, sur l'invitation du roy) chante en hebrieu et dit : My camoha (מי כמוך).

Icy Dame et tous les autres en batant les mains : My camoha.

Icy fault entendre que Corbin prent quelque instrument | et la demoyselle ung tabourin plat ou cymballes, qu'on peult jouer de la main | et en chantant dit :

La dame : Veen camoha (ואין כמוך). Ensemble dient : Veen camoha.

La dam : Moy domelach. Ensemble respondent : Veen domelach.

Puis :

Un temple, soleil d'or sur chariot à deux chevaux, et dedans le soleil audevant un dyable. Icy doit avoir une ydolle qui peult fondre.

THOMAS

Diable or par diverse erreur
Laisse l'infernale fureur
Cy la parolle en cestuy lieu
Que le prophète dit soubz dieu

Garde	de mal	et sois de vie
Sur	*merra*	*veu hery* (= veheḥeyé)
Pain	et	coustume
Selon	*berod*	*se fu* [1] (schalom werodfehu).

L'EVESQUE DU TEMPLE

Haro Seigneurs | cest apostre en ce lieu a parlé au dyable en hebrieu.

De même, dans un autre Mystère, « Office de l'Étoile », publié d'après le ms. de Montpellier, H. 304, par Gasté, dans ses *Drames*

liturgiques de Rouen, p. 54 et suiv., deux des rois mages, ou bliant leur latin, vont parler à Hérode en une langue étrangère, un prétendu mélange d'arabe et d'hébreu, qui au fond est un galimatias, cousin du langage turc employé par Molière dans son *Bourgeois gentilhomme*. Il n'y a rien à tirer de ces termes, pas plus que du baragouin usité dans le « Mystère de l'Incarnation et nativité » publié par la Société des bibliophiles normands, à la scène où est annoncée la venue du Messie, pas plus que des expressions baroques que l'on trouve également dans le « Mystère provincial de l'Ascension, du XVe siècle » (édité par Jeanroy et Teulié).

Enfin, dans ses *Altteutsche Schauspiele* (Leipzig, 1841), Mome publie un Mystère de la Résurrection, qui donne des paroles en partie pseudo-hébraïques, p. 110 :

Tunc Judei cantant judaicum : chodus, chados, adonai sebaos sissim sossim chochun Yochun or nor Yochun or nor gun ymbrahel et ysmahel ly ly lancze lare uczerando ate lahu dilando, sicut vir melior yesse ceuia ceuca ceu capiasse amel.

Ces paroles sont chantées à l'entrée en scène de Pilate, tout au début de la pièce. Elles doivent donc figurer un chant de louange.

Dans le même « Mystère de la Résurrection » (p. 113), on lit : « Nuntius exit et conducit milites ad Pylatum cantans judaicum » ; mais le chant manque.

Dans un autre Mystère que contient le même volume « l'Assomption de la Vierge » (p. 37), on lit ces mots : « Synagoga cantat ». Mais le texte est omis.

MOÏSE SCHWAB.

[1] Fragments d'un vs. du Psaume, XXXIV, 15.

BIBLIOGRAPHIE

KAUTZSCH (E.). **Die Aramaïsmen im alten Testament**, I. Lexicalischer Theil. Halle, 1902; in-8° de 111 p.

On sera certainement surpris d'apprendre que l'ouvrage de M. Kautzsch est le premier travail d'ensemble sur les aramaïsmes de la Bible. Jusqu'ici on avait traité des mots empruntés à l'araméen dans tel ou tel livre de l'Ecriture, mais on n'avait pas réuni tous les mots de ce genre; et il faut être reconnaissant à M. K. d'avoir entrepris cette tâche, pour laquelle il était tout spécialement désigné.

Après avoir exposé l'historique de la question, M. Kautzsch commence par définir ce qu'est un aramaïsme, problème qui n'est pas aussi simple qu'il le paraît au premier abord. Un mot d'apparence araméenne peut appartenir à la langue poétique et ne se rencontrer, par suite, que dans la partie la plus récente de la littérature biblique, sans, pour cela, être emprunté à l'araméen. D'autre part, un terme peut avoir été emprunté à une époque si ancienne, qu'il est devenu un mot hébreu; ce ne serait plus un mot étranger. Il est impossible, en fait, d'établir une ligne de démarcation entre les mots étrangers et les mots naturalisés. Mais, en règle générale, on appellera aramaïsmes les vocables : 1° qui ont une forme araméenne; 2° qu'on ne trouve pas en cananéen, du moins avec la même signification; 3° qui sont rares dans la littérature anté-exilique. Ces conditions peuvent être plus ou moins bien remplies, et, pour déterminer les aramaïsmes, il faut se contenter de probabilités plus ou moins grandes.

M. K. donne ensuite la liste alphabétique des mots qui lui paraissent certainement empruntés à l'araméen, et indique, quand il y a lieu, les raisons qui le portent à ranger ces mots dans la catégorie des aramaïsmes. Il expose et discute les différentes opinions sur l'origine de ces mots, et beaucoup d'articles forment d'intéressantes monographies. A la fin, M. K. donne le tableau des livres de la Bible dans lesquels se répartissent les aramaïsmes, qui, en somme, ne sont pas très nombreux, cent cinquante-trois dans cinq cent cinquante-trois passages; puis il établit une liste des aramaïsmes incertains.

Quoique M. Kautzsch dise qu'il ne prétend pas faire une œuvre définitive et qu'il s'attend à trouver des contradicteurs, il ne semble pas qu'il puisse y avoir de divergences sur beaucoup de vocables. Pour notre part, nous proposerions de retrancher deux ou trois mots de la liste des aramaïsmes certains :

הֵן ne nous paraît pas emprunté à l'araméen, car il ne répond pas exactement au הן « si » de cette langue, tout en ayant très probablement la même origine ; cf. en arabe *in* et *inna*. הן, en hébreu, introduit une objection ou marque, tout au moins, une opposition entre deux idées ; et c'est pourquoi la proposition principale est presque toujours négative ou interrogative. Dans Lév., XXV, 20, הן est d'autant moins égal à אִם, qu'il suit la proposition principale ; il introduit une objection tirée d'un fait éventuel, comme, dans X, 19, il en introduit une tirée d'un fait passé, mais le sens est le même. Dans Aggée, II, 12, on emploie הן, parce qu'on attend la réponse « non », tandis que dans le verset 13 on se sert de אם, la réponse étant positive. Le passage d'Isaïe, LIV, 15, est trop obscur pour qu'on en tire une conclusion quelconque. Dans Jér., III, 1, la proposition principale est interrogative. Dans Job, XII, 14, 15, הן amène les exemples de la puissance de Dieu, comme développement du verset 13. On peut le traduire dans ces deux passages par « certes, voici que ». Dans Job, XXIII, 8 ; XL, 23, la proposition principale est négative et dans Ex., VIII, 32, interrogative. Il est possible que parfois l'adverbe הן se rapproche du sens de la conjonction « si », mais, à notre avis, il est risqué d'y voir un aramaïsme.

Il est permis d'hésiter aussi à dériver חידה de l'araméen אחידה. Ce serait le seul exemple d'un mot étranger transformé par la suppression d'une consonne radicale, et comme, d'autre part, le mot חידה et la racine חוד sont employés dans des livres anciens de la Bible, il vaudrait mieux mettre ces mots dans les aramaïsmes incertains. On peut, d'ailleurs, se demander si, à l'époque où le mot aurait passé en hébreu, l'araméen avait déjà dentalisé les sifflantes. Les premières inscriptions araméennes ont encore le *zayin* là où les dialectes littéraires ont un *dalet*. Pour toutes ces raisons, le rapprochement de חידה et אחידה paraît bien douteux.

Le mot ברעף (Daniel, IX, 21) après מעף n'est ni bien clair ni bien sûr.

Par contre, nous nous étonnons de ne pas voir dans la liste des aramaïsmes quelques mots qui paraissent nettement araméens :

מזון (Gen., XLV, 23 ; II Chr., XI, 23). M. Kautzsch a peut-être hésité pour ce mot, parce que le premier exemple appartient à l'Elohiste ancien. Mais on peut dire que des aramaïsmes se rencontrent dans toute la Bible ; seulement ils sont plus fréquents dans certaines parties que dans d'autres. Ce n'est pas une raison parce qu'un mot se trouve dans un livre considéré comme anté-exilique pour qu'il ne puisse pas être un aramaïsme.

Toute la racine חבר « s'attacher » paraît aussi empruntée à l'araméen, quoiqu'on trouve חֶבֶר déjà dans Osée (VI, 9).

A propos de יָקָר, M. Kautzsch dit que שְׁאָר est de bon hébreu, sans doute parce que ce mot se trouve dans les parties réputées authentiques d'Isaïe. Mais là encore des considérations littéraires ne peuvent l'emporter sur des raisons grammaticales. La forme פְּעָל étant essentiellement araméenne, les mots de cette forme, en quelque endroit qu'ils se rencontrent, sont des aramaïsmes.

M. K. éprouve quelque peine à admettre que le passage où se trouve le mot שלום soit original, ce mot étant certainement araméen. Il est plus simple de reconnaître que le Jéhoviste peut présenter des termes empruntés à l'araméen ; seulement, il en contient moins que le code sacerdotal.

Remarquons encore que pour les deux sens de כבר il aurait été bon de comparer les deux sens analogues de l'arabe *qad*. Si ce mot provient de *qadima* opposé à *saufa*, l'explication donnée par Gesenius (ce qui est arrivé peut se reproduire) ne paraît pas si naïve. Mais on peut supposer aussi que כבר a signifié à la fois « depuis longtemps » et « souvent », réunissant ainsi les acceptions des mots arabes *tâlamâ* et *rubbamâ*. Pour העלה = השיק, dans le sens de faire brûler, M. K. aurait pu comparer aussi l'emploi de ce dernier verbe avec נרות (Ex., xxv, 37, etc.), dans le sens d'allumer.

Nous serions heureux que M. Kautzsch nous donnât bientôt la seconde partie de son travail, qui contiendra les aramaïsmes dans la grammaire hébraïque, et complétât ainsi son excellent ouvrage.

MAYER LAMBERT.

RATNER (B.), ספר אהבת ציון וירושלים. **Varianten und Ergänzungen des Textes des jerusal. Talmuds** *nach alten Quellen und handschriftlichen Fragmenten*. Traktat Sabbath. Wilna, 1902 ; in-8° de VI + 168 p.

L' « amour » du Talmud Yerouschalmi, que M. Ratner exprime symboliquement dans le titre de son ouvrage, se révèle aussi dans le court intervalle qui sépare l'apparition du second volume de celle du premier. Après avoir consacré ce dernier au Traité *Berachot*, il a choisi comme sujet du second volume le Traité *Sabbat*, laissant ainsi de côté les autres traités du Séder Zeraïm. Il a eu ainsi l'avantage de pouvoir utiliser, dans ses gloses du Talmud palestinien, les parties correspondantes du Babli. Le jugement que j'ai porté ici même (*R. É. J.*, XLIII, 310 et ss.) sur le premier volume de l'ouvrage de Ratner s'applique également à celui-ci. Nous avons maintenant un apparat critique du Traité *Sabbat* extrêmement utile et désormais indispensable à l'étude du Yerouschalmi. Cette fois l'auteur, réparant une omission du premier volume, nomme, en passant au moins (p. 161), M. Chwolson comme l'inspirateur de l'idée qu'il a réalisée

dans son ouvrage avec tant de science et d'intelligence. C'est aussi par occasion qu'il nomme (p. 50) le savant d'Amsterdam auquel il doit, pour un grand nombre de passages, des variantes tirées du ms. du Yerouschalmi de Leyde, M. Sigmund Seeligmann (p. VI). A vrai dire, les lectures tirées du ms. de Leyde sont, pour la plupart, insignifiantes, ce qui vient sans doute de ce que, vraisemblablement, ce ms. fut un des quatre qui servirent à l'édition princeps du Yerouschalmi. Les éléments principaux de l'apparat critique réunis par Ratner sont constitués, pour le Traité *Sabbat*, par les citations que l'on en trouve dans les œuvres de l'ancienne littérature halachique, ainsi que par les explications que donnent les anciennes autorités sur certains passages cités du Talmud palestinien.

Parmi les remarques d'un caractère général que l'on peut faire sur les rapports de ces autorités avec le Yerouschalmi, il faut relever, avant tout, le fait qu'Al-Fâsi cite le plus souvent cette œuvre d'après le Commentaire talmudique de R. Hananel et n'a rien su — ou fort peu de chose — du Yerouschalmi lui-même. Des arguments qui viennent à l'appui de cette thèse intéressante, qu'il se propose de publier ailleurs, l'auteur en indique quelques-uns p. 113 et s., en même temps qu'il explique la remarque d'Al-Fâsi qui se lit à la fin du Traité *Eroubin*. Il montre qu'Al-Fâsi ne parle nullement des relations qui unissent les Amoras babyloniens avec le Talmud palestinien, mais de cette circonstance qu'ils ont connu les enseignements des Amoras palestiniens. En plusieurs endroits de ce volume (p. 23, 49, 88, 150), Ratner profite de l'occasion pour indiquer la fausseté de la thèse d'après laquelle le Talmud palestinien aurait déjà servi de source à la rédaction du Babli. Très remarquable est le renseignement donné p. 156 : l'auteur du *Rokéah*, R. Eléazar de Worms, possédait deux manuscrits du Yerouschalmi, et cite de l'un d'eux — désigné comme « ancien » (ישן) — des passages qui ne se trouvent pas dans nos textes. Dans un long parallèle, qui occupe la fin de l'ouvrage (p. 165-167), Ratner relève des citations d'anciens auteurs tirées du Traité palestinien *Sabbat* qui ne se lisent plus dans notre texte et qui se trouvaient probablement dans les derniers chapitres de ce traité, qui nous manquent. Une fois (p. 84 et s.) R. fournit une contribution plus importante à la thèse de l'existence du Talmud palestinien sur des traités de la Mischna, sur lesquels il doit être aujourd'hui considéré comme perdu. Il montre par différents passages du Yerouschalmi qu'ils servent de base aux décisions de Maïmonide dans le Mischné-Tora (p. 1, 24, 87, 91, 112). P. 40, il remarque que l'explication que donne Raschi des mots מרבצה ביתה, b. *Sabbat*, 95 *a*, repose sur j. *Sabbat*, 5 *c*, l. 6.

Nombreux sont les passages de j. *Sabbat* pour lesquels R., d'après d'anciennes citations, prouve qu'ils ont des lacunes portant soit sur des mots, soit sur des phrases. Ainsi, dans 2 *c*, l. 32 (p. 2) ; 3 *c*, l. 53 (p. 17) ; 5 *a*, l. 21 (p. 36) ; 5 *a*, l. 37 (p. 37) ; 5 *c*, l. 61 (p. 41) ; 6 *b*. l. 32 (p. 55) ; 6 *c*, l. 22 (p. 57) ; 8 *d*, l. 8 (p. 82) ; 10 *c*, l. 19 (p. 101) ; 10 *c*, l. 31

(p. 102); 11 *d*, l. 9 (p. 115); 13 *c*, l. 57 (p. 128); 15 *a*, l. 72 (p. 142); 16 *b*, l. 34 (p. 153); 17 *a*, l. 51 (p. 160). Par contre, il relève, dans le texte des éditions, des additions qui, à s'en rapporter à d'anciennes citations, ne peuvent pas être considérées comme authentiques ; ainsi 3 *b*, l. 58, le passage : על דעתיה דר' ליעזר אפילו גבוה כמה (p. 12); 2 *c*, l. 61, les mots : ורימעמר עליהן ואסרום (p. 18). Parmi les variantes que R. constate, d'après ses sources, il faut noter les suivantes : 3 *c*, l. 63 (p. 3), Salomon b. Adret a כמשקף au lieu de כממשה; col. 5 *b*, l. 5 d'en bas (p. 42), plusieurs autorités anciennes qui citent ce passage (R. Nissim, Sal. b. Adret, etc.) ont לטאט au lieu de לחטט. Le verbe טאט (= bibl. טאטא, balayer) n'est pas autrement connu; Tanhoum Yerouschalmi cite encore, à l'article טאט, la phrase : אם טאט את הבית. — 6 *b*, l. 17 (p. 52), au lieu de ר' יודה בר פזי ר' סימון, Ascheri cite ר' שמעון בר פזי (ce qui ne provient que d'un rapprochement erroné des deux noms, car la désignation ר' שמעון בר פזי pour ר' סימון — v. *Die Agada der paläst. Amoräer*, I, 130; II, 437; III, 161 — ne se retrouve pas dans le Yerouschalmi). — 8 *d*, l. 7 (p. 82), la phrase commençant par תתקיים est citée par Meïri de la façon suivante : כמא דיהביתו לי נפשאי בהדין יומא כן יתיהב לכון נפשיכון בהדין יומא. — 10 *a*, l. 70 (p. 94), Meïri lit, au lieu de נסתבכו : נסתכסכו, forme passive de כסכס, qui n'est employée nulle part ailleurs. — 13 *a*, l. 23 (p. 127) : שבראשו ; la leçon correcte est : שפירשו.

R. fournit quelques bonnes indications pour la connaissance des Amoras palestiniens. Qu'il faille lire, 2 *c*, l. 24 (p. 2), ר"ח בר אדא, au lieu de ר' חייא בר אבא, c'est ce que j'ai déjà remarqué *Ag. d. pal. Amor.*, III, 444. — Sur 3 *a*, l. 33, R. (p. 6) indique d'autres passages où l'on trouve des discussions entre Derosaï et Eléazar b. Iosé. — Quant à la remarque faite p. 8 (sur 3 *a*, l. 58), que R. Meascha rapporte en plusieurs endroits les enseignements de R. Samuel b. Isaac, il faut la préciser ainsi, qu'une des paroles de R. S. b. I. citées par R. Meascha se trouve souvent dans *Qohélet rabba* (voir *Ag. d. pal. Amor.*, III, 40). Occasionnellement (p. 6) R. mentionne le nom de ר' יצחק דיהבא, cité par Frankel (*Mebo*, p. 106 *a*) d'après j. *Béça*, 60 *d*, l. 22. Il corrige très bien l'épithète incompréhensible דיהבא en דר הכא [« d'ici »] et peut invoquer pour cela une citation du *Or Zaroua* (III, 339), où il y a דהכה ; il renvoie aussi à ר' יצחק דהכא dont les savants babyloniens (רבנן דתמן) rapportent les paroles dans *Koh. r.* sur I, 13 et III, 11. Dans j. *Guittin*, 46 *a*, l. 35, il corrige aussi ר' יצחק דהבן en ר"ר דהכן. — Sur 4 *c*, l. 61, R. cite une série de passages du Yerouschalmi où Yohanan se sert de l'expression ויש כן (כאן) זו (p. 32). — Sur le nom de ר' סימון דתרי, 5 *d*, l. 49, R. donne la lecture, sûrement plus correcte de R. Nissim et d'autres : ר' סימון בר תדאי (p. 44 et suiv.). Il émet ensuite l'hypothèse que Simon b. Taddaï serait le même que le docteur connu sous le nom de ר' סימון et il voit dans cette identification une confirmation de l'opinion (*Ag. d. pal. Amor.*, II, 438) d'après laquelle פזי, dans le nom complet de ר' סימון, tel que l'écrit le Babli (ר' שמעון בר פזי), ne désignerait pas le nom du père, mais celui de

la famille de ce rabbin. Le père de R. Simon se serait appelé Taddaï. Mais cette opinion est difficilement acceptable, même quand on tient compte du passage de j. *Berachot*, 10 *d*, l. 53 : ר׳ סימון ר׳ תדאי בשם ר׳ יהושע, où, pour ר׳ יהושע il faut lire, d'après le texte de l'édition de Mayence de j. *Berachot* : ר׳ יהושע בר לוי. Au lieu de corriger dans ce dernier passage, ר׳ תדאי en בר תדאי, comme fait R., il vaut mieux lire dans le premier passage, ר׳ תדאי pour בר תדאי. C'est le même R. Taddaï au nom duquel R. Ammi rapporte dans b. *Sabbat*, 38 *b*, deux enseignements halachiques (il faut, en effet, lire la première fois aussi ר׳ אמי, au lieu de ר׳ אבא, voir *Dikdouké Soferim*, VII, 78). — Il est douteux qu'il faille corriger, 6 *d*, l. 41, ר׳ יוסי בר פזי en ר׳ יודה בר פזי (p. 60, cf. *Ag. d. pal. Am.*, III, 729). — Sur 7 *a*, l. 42, R. constate que l'Amora ר׳ ירמיה ברבי שמעון est peut-être identique à ר׳ ירמיה בר שמעיה (*Gen. r.*, ch. XLIV). — Sur 7 *d*, l. 49, R. remarque (p. 69) que R. Hizqiah (l'Amora du IVe siècle) emploie encore ailleurs l'expression אנא ידע רישא וסיפא. — Sur 10 *a*, l. 27 (p. 91), il corrige la leçon fautive des éditions postérieures [רבי] ר׳ ז׳ רב חייא בר אשי en זעירא בר חייא בר אשי et écarte ainsi l'Amora Z. b. Hiya b. Aschi que j'avais admis sur la foi de la fausse lecture (*Ag. d. pal. Am.*, I, 568). — Sur 14 *d*, l. 44, R., à propos de j. *Demaï*, 22 *b*, l. 22, écarte avec raison le nom ר׳ יעקב בר אחא בר אידי, qui repose sur une corruption du texte (dans Frankel, *Mebô*, 105 *a*).

Relevons encore quelques remarques de notre auteur. Les mots difficiles בשבעה מקמות dans j. *Sabbat*, 3 *d*, l. 34 (aussi j. *Sota*, 17 *b*, l. 5), que j'avais expliqués (*Ag. d. pal. Amor.*, II, 36) comme un nombre rond, sont supprimés par R., qui les considère comme provenant de l'abréviation ב"מ (= באורייתא מצינו ou בר מרום, c'est-à-dire Eléazar b. Marom, voir Frankel, *Mebo*, 43 *b*). — Les deux enseignements de Josua b. Lévi et de Rab qui sont donnés, 4 *a*, l. 49 et suiv. et qui ne paraissent avoir aucun rapport avec ce qui précède immédiatement, sont expliqués par R. (p. 24) très simplement et de telle façon que la liaison des idées est rétablie. — Il éclaircit (p. 102) le sens de l'expression אלא הכן והכן, en se référant à d'autres passages du Yerouschalmi (*Moed Katan*, III, 5 ; *Sota*, IX, 2, etc) ; cette expression signifie qu'il faut considérer l'opinion en question, non pas comme la norme définitive, mais comme une opinion individuelle (exactement « comme ci comme cela »). Pour ce qui est dit 13 *c*, l. 25, de Hoschaya b. Schammaï, R. renvoie (p. 126) à *Koh. r.* sur IX, 9 (où טימי est une corruption de שמי).

Les passages suivants donnent lieu à des rectifications ou à des additions :

P. 4. Comme source de l'explication de כרמל qui commence par תני ר׳ חייא (2 *d*, l. 65), il eût fallu citer *Sifra* sur Lév., II, 14 (12 *d* dans l'éd. Weiss). On sait que les sources palestiniennes (surtout *Lév. rabba*) mentionnent le *Sifra* en introduisant la citation par תני ר׳ חייא. — L'expression שליח מנוי הוה (3 *a*, l. 33), qui, dans j. *Kiddouschin*, 61 *a*, l. 55, devient par corruption שליח מטי הוה, n'est pas

comprise par Ratner (p. 6), qui risque une conjecture infinimen douteuse. Elle signifie tout simplement que Josua b. Lévi, étant au bain le vendredi après-midi, se souvint, quand il était déjà dévêtu qu'il n'avait pas fait réciter à son petit-fils la section sabbatique. — Ce qui est dit, p. 9, du ספר חפץ, aurait pu être précisé et complété d'après Ben Jacob, p. 197. — *Ibid.*, sur 3 *a*, l. 15. Il manque la référence au passage parallèle de j. *Berach.*, 3 *b*, l. 30, où il y a חדיד, au lieu de תדיר. — P. 10 (sur 3 *b*, 26), le changement de סתם en בשם n'est pas justifié. — P. 14 (sur 3 *c*, l. 8). La source principale des paroles de Pinhas b. Yaïr (*M. Sota, i. f.*) n'est pas indiquée. — P. 22 (sur 3 *d*, l. 44). Le mot רבי avant יהודה בן טבאי est à effacer ; il provient de l'explication erronée du mot précédent אמר par אמ' ר'. — P. 23 (sur 4 *a*, l. 39). Au lieu de ר"מ, lire ר"ח (= ר' חזקיה). — P. 33 (sur 4 *c*, l. 71). Au lieu de וכן, lire ונן (= ואנן dans les passages parallèles indiqués). — P. 34 (sur 4 *d*, l. 7). La conjoncture que ר' חייא ציפורייא est peut-être R. Hiyya b. Abba, est tout à fait injustifiée. R. Hiyya de Sepphoris revient encore dans le Yerouschalmi, outre le passage de *Orla*, 63 *a*, cité par Frankel (p. 81 *b*), dans *Berach.*, 8 *a*, l. 39 (ר' חייא דציפורין). — P. 34 (sur 4 *d*, l. 18). Je ne sais ce qui a amené R. à dire que R. Abahou n'est pas le contemporain de Yonathan b. Akhmaï. Ces deux docteurs appartiennent à l'époque de Yohanan ; l. 22, au lieu de רבי (le passage parallèle *Teroum.*, 48 *b*, l. 31, a רב), il faut lire ר' יוחנן (= ר"י) ; voir *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 558. — Sur p. 53 (6 *b*, l. 23), voir *Die Ag, d. pal Amor.*, III, 445. — P. 55 (6 *b*, l. 30) : ר' חנניה בריה דרב הילל est la leçon correcte. Il manque le renvoi au passage parallèle (*Maaserot*, 49 *b*, l. 27), où le nom est חנינה. Hanania b. Hillel se retrouve ailleurs encore dans le Yerouschalmi (Frankel, 89 *a*), tandis qu'un Zeïra b. Hillel est inconnu. — P. 109. De ce que R. Yosé b. Aboun rapporte les paroles d'anciennes autorités, telles que Yohanan, Rab, etc. Ratner conclut, à tort, qu'il y a eu, en outre du rabbin connu sous ce nom (fin du IVe siècle), un Amora homonyme plus ancien (cf. *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 725). — P. 118 (sur 12 *a*, l. 4). Un Tanhoum de Boçra se trouve aussi *Lév. r.*, ch. XV (où בוצריא a été altéré en בצרוריא). L'épithète בוצריא appliquée à Yona de Boçra a été également estropiée de différentes façons (voir *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 723). — P. 135 (14 *b*, l. 13). Pour écarter le nom de רב אבדן, qui ne se retrouve nulle part ailleurs, R. propose deux conjectures. Je tiens comme plus acceptable la mienne (*Monatsschrift*, XLV, 306), à savoir qu'il faut lire ר' אבהו, car les docteurs de Césarée rapportent d'autres enseignements au nom d'Abahou. — P. 139 (sur 14 *d*, l. 41). Du moment que R. écarte, avec raison, le docteur Berechya b. Simon b. Josua b. Lévi cité par le *Séder Haddorot*, d'après le *Youhassin*, il n'a pas le droit d'admettre un Berechya fils de Simon ; dans *Genèse r.*, ch. LIII (§ 8) il n'est pas question davantage d'un Berechya, fils de Yehouda b. Simon. En réalité ce Berechya est le dernier « rapporteur » des paroles de Samuel b. Isaac (voir *Die Ag. d. pal. Amor.*, III, 47,

note 3) et, au lieu de בר il faut lire ב"ר (= בשם רבי). Berechya, l'agadiste connu, rapporte aussi bien les enseignements de Yehouda b. Simon que ceux de Simon. — P. 157 (16 *d*, l. 62). On ne peut déduire, comme fait R., ni de ce passage ni de j. *Bikkourim*, III, 3 (65 *d*, l. 18), que R. Simon était un disciple d'Ammi.

L'aspect extérieur de ce volume est le même que celui du premier ; malheureusement l'auteur a conservé aussi le mode de renvois qu'il avait employé précédemment, et c'est ainsi que nous lisons, pp. 1-5, plus de cinquante fois l'indication ה"א, פ"א (= הלכה א', פרק א'), ce qui indique que les passages du Yerouschalmi à glosser se trouvent dans la 1re Halacha du 1er Perek (2 *a*-3 *a*). Le savant auteur n'a pu se décider à faciliter la recherche des passages isolés par l'indication des colonnes et des lignes. S'il ne s'y résout pas dans le prochain volume, qu'il évite, du moins, la répétition inesthétique d'indications comme ה"א, פ"א, en les plaçant comme titres, en tête de chaque page, au lieu de les placer avant chacun des paragraphes. Nous espérons en tout cas que l'auteur, qui a fait aussi des sacrifices matériels pour son ouvrage, édité en partie grâce à la Fondation Zunz, sera, dans un très prochain délai, en mesure de faire paraître un autre volume de son travail si utile à la science talmudique.

W. Bacher.

Budapest.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXXII, p. 1. — A la bibliographie des travaux de feu Joseph Derenbourg, il faut encore ajouter la série des articles parus dans *Israelitische Annalen*, réd. par Jost (1839), I, nos 2, 3, 4, 8, sous le titre « Carl Asser mit Beziehung auf die holländischen Israeliten in den letzten vierzig Jahren, von Dr Joseph Denburg, zur Zeit in Amsterdam. » — *Kayserling*.

T. XLIV, p. 295. — Notre savant collaborateur M. Elbogen me signale un passage du Commentaire de R. Hananel (*Pesahim*, 55 *a*) où est citée également une leçon de l'Académie גרסא דמתיבתא, différente de celle du texte consacré. Le témoignage de R. Nissim ne fait donc que confirmer celui de son devancier, à savoir que les Académies babyloniennes avaient adopté certaines variantes ou corrections du Talmud. — *Israel Lévi*.

T. XLV, p. 114. — A propos d'une Haggada illustrée, qui est à la bibliothèque de la Cour de Darmstadt, M. Léop. Löwenstein a déjà fait observer en 1889 (*Zeitschrift für Geschichte d. Juden in Deutschland*, III, 298) qu'au lieu de lire *Metzburg* dans une note de cette Haggada, il faut lire : Münzburg, et comme le récit des persécutions contre les Juifs en cette dernière ville est littéralement emprunté à la relation d'Eléazar de Worms, cela ne prouve rien pour l'ancienneté du manuscrit. Tout en étant moins ancien qu'on ne l'avait supposé d'abord, ce ms. est encore d'une haute valeur, non seulement pour ses figures, mais aussi pour son origine : il a été écrit vers l'an 1400, par Israël b. R. Méir de Heidelberg, et il est conservé dans une reliure de l'époque comme je l'ai indiqué en 1901, dans la *Zeitschrift für Bücherfreunde*, V, 334-6, et comme j'essayerai de le démontrer bientôt dans un second article sur ce sujet et sur deux autres *Hagadot* de la même bibliothèque, l'une également du xve siècle, l'autre écrite et peinte à Copenhague en 1769 par le scribe et peintre Juda Löb, fils de Elia ha-Cohen de Lissa. — *Ad. Schmidt*.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LE POÈTE JUIF EZÉCHIEL

(SUITE ET FIN [1])

Ces fragments du drame d'Ezéchiel que nous a conservés Eusèbe, et qui doivent représenter environ le quart de la pièce, suffisent à ne pas nous faire regretter trop vivement la perte du reste, mais nous permettent toutefois de porter un jugement motivé sur l'art du poète et sur sa manière.

Le poète juif se révèle imitateur assez fidèle du style tragique d'Euripide. Mais quand nous disons imitateur de la manière d'Euripide, nous n'entendons nullement parler d'une imitation comparable à celle du poète du *Tragoedopodagra* ou de l'auteur du *Christus patiens*. Notre poète n'a pas introduit dans sa tragédie des vers entiers d'Euripide, et l'on ne peut pas dire non plus qu'il ait fait des vers à coups de clichés tragiques; mais l'allure générale de sa langue, la structure de ses vers, sa façon de penser et d'écrire prouvent dès l'abord qu'il connaissait très bien les pièces d'Euripide, et qu'il ne connaissait pas seulement quelques pièces isolées, mais la plus grande partie de son théâtre. Aussi a-t-il constamment dans l'esprit la manière d'Euripide; les commencements et les fins de vers d'Euripide obsèdent sa mémoire et résonnent dans ses oreilles; toutefois quand par hasard nous trouvons chez lui une réminiscence, elle ne donne pas l'impression d'un emprunt direct à une pièce déterminée, c'est le souvenir d'une lecture fréquente ou d'une audition qui s'est imposé à lui sans qu'il en eût conscience. J'ai donné dans les notes quelques exemples de cette imitation, au hasard de ma lecture. En relisant le théâtre d'Euripide avec l'intention d'en trouver d'autres, on en augmenterait facilement le nombre. Je n'ai pas cru devoir épuiser cette matière, car il m'a semblé que d'après ceux que j'ai recueillis

[1] Voir plus haut, p. 48.

on peut se rendre un compte exact de l'art et de la manière d'Ezéchiel.

Tout d'abord il convient de ne pas prétendre qu'il a écrit ἀττικιστὶ; il y a chez lui des barbarismes et des solécismes et l'on ne saurait nier que, par suite de la pauvreté du style, l'exposé des faits est parfois plus écourté qu'il ne conviendrait. Toutefois, si l'on compare la tragédie d'Ezéchiel avec la traduction grecque du Pentateuque, ou avec le livre de Sirach et l'histoire des Macchabées, on sera presque amené à louer la langue d'Ezéchiel, vraiment grecque, exempte d'hébraïsmes, et très voisine, en somme, au point de vue morphologique, de l'usage attique.

Loin de se contenter de reproduire des vers d'Euripide et de préférer aux livres saints le tragique grec, il suit très fidèlement la narration de l'Exode dans la traduction grecque, presque mot à mot, dans la mesure où le permettent le sujet de sa tragédie et l'économie de son drame; il s'efforce seulement de polir et de mettre en beau grec ce que les Septante lui semblent avoir rendu d'une manière trop barbare. Il est inutile de donner un grand nombre d'exemples de ce procédé. Le lecteur pourra facilement rapprocher le récit dans les deux textes; la comparaison ne manque pas d'intérêt.

J'ai dit : économie du drame; il convient, en effet, de rechercher comment Ezéchiel a composé sa tragédie et en a distribué les parties. Si nous appelons cet opuscule une tragédie, c'est à l'exemple de Polyhistor, qui appelle constamment l'auteur « Ezéchiel le poète tragique » Ἐζεκιῆλον τὸν τραγῳδιῶν ποιητήν. Il n'a pas tort, d'ailleurs. Comme il n'y a rien dans la narration même de l'Exode qui puisse fournir matière à une tragédie, notre drame, il est vrai, manque absolument de péripéties. Mais les Grecs donnaient le nom de tragédie aux pièces que nous appelons aujourd'hui drames historiques, et le poète ne devait pas penser qu'en racontant dans une tragédie l'histoire de ses aïeux, il s'écartait de la tradition grecque. Eschyle n'avait-il pas écrit les *Perses* et Moschion son *Thémistocle* pour célébrer la victoire de Salamine? La pièce des *Pheraei* du même Moschion ne mettait-elle pas en scène la mort du roi Alexandre? Nous nous rapprocherons de l'époque d'Ezéchiel en citant Lycophron, qui avait écrit les *Marathoniens* et les *Alliés*, Συμμάχους. Je n'ai pas énuméré ces pièces dans l'idée que le poète juif les ait toutes connues, mais parce qu'elles peuvent prouver que les poètes scéniques grecs ont aimé le genre historique dès les origines de la tragédie, alors que Phrynichus faisait représenter sa *Prise de Milet* et, que dans la suite de son évolution, ne voulant ou ne pouvant plus traiter des

sujets mythologiques rebattus, ils cultivèrent de plus en plus ce genre de pièces, qui fut repris chez les Romains par Pacuvius dans son *Paulus*, par Ennius dans l'*Ambracie*, et qu'on appela *fabulæ prætextatæ*.

Ainsi donc Ezéchiel ne s'écartait pas de la tradition des Grecs en s'efforçant de faire une tragédie sur un sujet historique. Examinons maintenant le plan et la disposition de sa pièce. Il met d'abord en scène Moïse lui-même, qui dépeint la servitude des Hébreux et raconte l'histoire de son enfance et sa fuite dans des termes tels qu'il apparaît immédiatement que le poète n'a pas voulu puiser dans une autre source que dans l'Ecriture Sainte. Tous les détails dont les écrivains juifs alors aimaient à embellir l'histoire de Moïse enfant sont absents de son œuvre ; on ne trouve pas la moindre trace, dans la tragédie d'Ezéchiel, des écrivains dont s'inspira plus tard Josèphe. L'endroit où a lieu sa première entrevue avec Sepphora est décrit par la fille de Raguel de telle manière qu'il en ressort aussitôt que notre poète ne se soucie pas de rendre plus exacte l'indication topographique si vague et si incertaine dans le texte de l'Exode. *Toute cette terre s'appelle la Libye, les Ethiopiens l'habitent*, c'est ainsi que répond la jeune fille à la question de Moïse. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette réponse; il suffit pour le moment de faire remarquer qu'Ezéchiel ne s'est absolument pas préoccupé de la position et de l'étendue de l'Arabie. Aussi ne peut-on mettre en doute que c'est dans le même endroit qu'est censé avoir lieu l'entretien où Moïse (qui doit avoir dans l'intervalle épousé Sepphora, puisque, Alexandre, *op. cit.*, p. 44, appelle Raguel son beau-père) raconte à celui-ci le songe merveilleux qu'il a fait. Ce songe n'est pas mentionné dans l'Ecriture. Où notre poète en a-t-il emprunté l'idée? On pourra, ce me semble, attribuer à l'invention d'Ezéchiel ce récit, qui est en somme assez simple et tel qu'il n'a pas dû nécessiter chez son auteur une inspiration divine ni une imagination prodigieuse. D'ailleurs, à la vue des troupes d'étoiles se précipitant à ses pieds, Moïse assiste à un spectacle comparable à celui que voit Joseph lorsque, dans son songe, « le soleil, la lune et les onze astres l'adorèrent » (Gen., XXXVII, 9) ; quant à l'interprétation du songe tout entier donnée par Raguel, on la peut comparer utilement à ce qu'on lit dans le livre de Daniel, VII, 27 : « Le règne, la domination, la grandeur et la souveraineté de tous les royaumes qui sont dans le ciel, il les a donnés au peuple saint du ciel pour qu'il règne un règne éternel. »

Il y a dans ce texte plus d'élévation, mais il est du même genre.

Je reviendrai, d'ailleurs, là-dessus : il s'agit maintenant de la disposition du drame.

Rien n'empêche de considérer ce qui suit comme se passant au même endroit, et, par conséquent, sans que le poète ait changé la scène. Nous savons que, pour le rédacteur de l'Exode, l'endroit où Moïse a vu le buisson ardent se trouve à quelque distance de la ville des Madianites ; mais il indique lui-même l'endroit avec bien peu d'exactitude, III, 1 : « Où Moïse était le berger des troupeaux de Jethro son beau-père, prêtre de Madian, et il conduisit ses troupeaux dans le désert. » Il n'y a pas lieu de s'étonner que notre poète ait cru ces deux endroits assez rapprochés pour avoir le droit de supposer la rencontre de Dieu et de Moïse au même endroit où il s'était d'abord rencontré avec Sepphora et Raguel.

Dans l'entretien même, Ezéchiel a coupé ou abrégé les développements assez longs de l'Ecriture Sainte. En effet, d'après l'auteur de l'Exode, Moïse exprime à plusieurs reprises, avec une anxiété légèrement prolixe, qu'il se sent indigne de la grave mission que lui confie le Tout-Puissant. Et l'historien ne néglige pas de rappeler l'esprit abattu et défiant du peuple juif lui-même. Mais de pareils discours ne conviennent guère au grand homme qui tient le premier rôle dans un drame ; et les contemporains d'Ezéchiel n'aimaient guère à noter dans leur Moïse des marques de lâcheté, si humaine fût-elle : pour eux, le chef des Juifs représentait l'image complète de la perfection humaine.

Dans le récit où Dieu annonce les peines dont il va frapper les Egyptiens, notre poète a surtout visé à la sobriété. Ce qui était énuméré tout au long dans l'Exode est resserré là en peu de mots (la prolixité de l'Exode s'explique, d'ailleurs, par la diversité des sources où le rédacteur a puisé). Il ne conserve même pas exactement l'ordre des plaies donné par l'Ecriture sainte : les ulcères occupent la quatrième place chez notre poète, la sixième dans l'Exode ; les fléaux des ténèbres et des sauterelles sont intervertis. Ce fait n'est intéressant qu'en tant qu'il montre que le poète, tout juif qu'il était, n'avait pas un respect si superstitieux à l'égard des livres saints qu'il n'osât pas y changer une lettre.

Il s'est permis d'y faire des suppressions et des changements. Il ne voulait pas laisser son peuple sous le coup d'une accusation de lâcheté, et il a fait encore un autre changement. En effet, d'après l'auteur de l'Exode, Dieu a fait voir à Moïse les miracles du bâton changé en serpent et de la main devenue tout à coup blanche de lèpre, pour qu'il pût par là gagner la confiance de son

peuple (Exode, IV, 1) : « Et Moïse répondit et dit : s'ils ne me croient pas et s'ils n'entendent pas ma voix. » Mais notre poète a mieux aimé imaginer que Moïse reçut l'ordre de faire usage de ces prodiges devant le roi seulement. C'est ce que prouvent les fragments, car, intervertissant les récits bibliques, Ezéchiel a placé en premier ce que dit l'Exode à propos d'Aaron (IV, 10), et aussitôt après il a mis le prodige du bâton ; aussi dans cette partie de l'entretien suit-il plutôt les termes du récit qui se trouve dans l'Exode, IV, 3-6 ; en réalité, le vrai récit se trouve Exode, VII. — Cependant on ne saurait en conclure que le poète a exercé sa critique sur les chapitres de l'Exode ou qu'il a même seulement soupçonné leur altération, point sur lequel les philologues sont d'accord aujourd'hui. Il a choisi seulement ce qui lui paraissait le plus convenable, et il a résumé ce qui lui semblait trop long. Il n'y a qu'un passage où il n'a pas évité la redondance du livre sacré. Il donne par deux fois, lui aussi, les préceptes pour la Pâque, qui sont répétés quatre fois dans l'Exode (XII, 1, 21, 43 ; XIII, 1) : il les indique rapidement d'abord, plus longuement ensuite ; mais les deux fois il omet un assez grand nombre des prescriptions rituelles, qu'il jugeait préférable de passer sous silence devant des lecteurs ou spectateurs dont une partie seulement peut-être était de race juive. Sans chercher plus loin, c'est évidemment à dessein que le poète ne dit pas un mot de l'ordre sévère de l'Exode, XII, 48 : « Et si quelque étranger qui habite chez toi veut faire la Pâque à l'Eternel, que tout mâle qui lui appartient soit circoncis, et alors il s'approchera pour la faire. » Cela est vrai d'une manière générale pour toute cette partie : il manquerait beaucoup de points importants dans l'observance des rites de Pâque si, laissant de côté le livre de l'Exode, on considérait le drame d'Ezéchiel comme un texte rituel. Mais le poète ne se proposait pas d'apprendre aux Juifs les rites sacrés ; il voulait intéresser les Grecs en même temps que les Juifs et rappeler à ses coreligionnaires les hauts faits de leurs aïeux.

Nous arrivons à l'ἐξαγωγή proprement dite, au passage de la mer Rouge. Doit-on supposer que c'est au même endroit que se place le récit du transfuge ou du prisonnier sauvé sans doute par la providence divine et qui raconte le passage des Hébreux à travers la mer et la destruction des Egyptiens ? Ou bien la scène est-elle changée ? Je prévois une objection très naturelle : qui ira croire, pourra-t-on dire, que le poète juif ait *voulu* conserver la véritable forme du drame, lui qui a réuni dans son poème des événements arrivés en des endroits si différents et à des intervalles de temps si éloignés, et qui a mis sur la scène les événements arrivés dans le pays des Madianites, l'entretien sur le mont Sinaï, et le passage

de la mer Rouge, l'un à la suite de l'autre? Nous aurions là une série de scènes, des dialogues, une narration dramatique, mais non un drame. Ezéchiel n'a en aucune manière voulu écrire une pièce qui pût se jouer sur le théâtre.

Les intervalles de temps me paraîtraient à moi aussi, je l'avoue, dépasser les limites d'une pièce, si j'avais une seule raison pour croire que notre poète, suivant l'autorité de l'Exode, ait supposé que Moïse ait habité quarante ans chez Raguel avant de revenir en Egypte sur l'ordre de Dieu. Mais il n'est ni évident, ni même probable que le poète l'ait pensé. Toutefois il semble bien qu'il n'a pas fait tous ses efforts pour conformer sa pièce au précepte d'Aristote ὑπὸ μίαν περίοδον ἡλίου εἶναι ἢ μικρὸν ἐξαλλάττειν. Il y avait vraiment quelque licence à représenter dans un seul et même drame la première arrivée de Moïse, son mariage avec Sepphora, le songe qu'il avait eu sur le mont Sinaï et son entretien avec Dieu; mais cette licence n'était pas sans exemples. Rappelons-nous l'Oreste d'Eschyle, qui, au commencement des *Euménides*, est assis dans le sanctuaire d'Apollon à Delphes et, peu de temps après, aux vers 236 et suivants, se trouve à Athènes après de longues pérégrinations. Le même Eschyle raconte, dans le prologue d'*Agamemnon*, la ruine de Troie; après un seul chant du chœur, il nous montre le roi arrivant sur la scène. Tout cela est très connu. Citons encore un exemple qui ne l'est pas moins, et qui est tiré de l'*Andromaque* d'Euripide. Il s'écoule un temps extrêmement court entre les dernières paroles d'Oreste et la fameuse ῥῆσις du messager de Delphes où se trouve raconté le meurtre de Pyrrhus, tué dans le temple de Delphes par Oreste lui-même. Nous pouvons, il me semble, faire à Ezéchiel des concessions aussi grandes, sinon plus grandes encore. Bien qu'il soit assuré que les Grecs ont été, en général, plus superstitieux sur ce point, nous avons le droit de penser que c'est un véritable drame qu'a voulu composer Ezéchiel. Et même s'il avait voulu changer le lieu de la scène, il aurait encore pu s'autoriser de l'exemple des Grecs, en particulier des comiques. Mais il ne l'a pas voulu, comme je l'ai dit, car le récit du messager est dans le même lieu où se passe le reste de l'action, sur cette même rive de la mer Rouge, toujours dans cette même Arabie si peu connue du poète. Puisqu'il a modifié quelque peu le récit de l'Exode au sujet de l'endroit qui s'appelle Elim, en faisant décrire dans la suite les délices de ce pays par les éclaireurs — afin de pouvoir raconter le fait sur la même scène où le messager venait de décrire le désastre de l'armée égyptienne — et puisqu'il est assez vraisemblable que le poète n'a pas terminé son drame par ce fragment, qui est le dernier, mais qu'il y a ajouté

l'arrivée de Sepphora et de Raguel, qui se trouve racontée longuement dans l'Exode (XVIII, 1), nous avons le droit de penser que le poète a composé son drame de telle manière que tout parût se passer dans le même lieu.

Je ne serais pas surpris si l'on me disait qu'il est inutile de discuter si minutieusement une telle question, et qu'il importe peu de se rendre compte du plan qu'a bien pu suivre un poète à moitié barbare. Cependant la question n'est pas tout à fait dépourvue d'intérêt, car elle nous permet de nous prononcer sur un autre point beaucoup plus important. La pièce d'Ezéchiel a-t-elle été représentée? Ou plutôt, car la question ainsi posée est insoluble, a-t-elle pu être représentée? le poète a-t-il écrit sa pièce dans le dessein de la faire jouer en public? Les uns le nient absolument, les autres le pensent. Maguin a combattu jadis cette théorie. Dindorf a jugé la question oiseuse, car « *il est probable*, dit-il (préface de l'édition d'Eusèbe), *que ces poèmes, comme tant d'autres de la même époque, étaient destinés à la lecture et non à la représentation* ». Au contraire, au commencement de ce siècle, Eichhorn, Schuerer ensuite, Suzemihl enfin, ont prétendu avec tout autant d'éloquence que la pièce avait pu et dû être jouée. Mais d'arguments, ni les uns ni les autres n'en ont fourni. Aussi voyons ce que vaut la comparaison établie par Dindorf entre notre pièce — que nous avons prouvé avoir *pu* être jouée — et « tant d'autres pièces de la même époque » destinées à la lecture. L'ἐξαγωγή ressemble-t-elle à ces pièces contemporaines que nous appelons aujourd'hui δράματα ἀναγνωστικά? Dans sa littérature nationale, Ezéchiel ne pouvait trouver de modèle dramatique. Jamais les Juifs, en effet, n'ont aimé le théâtre, et même à l'époque d'Hérode les choses du théâtre étaient étrangères aux habitudes des Juifs [1].

Il lui fallait donc se tourner du côté des Grecs, et il est évident que, s'il avait voulu écrire un δρᾶμα ἀναγνωστικόν, son œuvre aurait ressemblé aux pièces grecques qui étaient écrites pour la lecture, et non pour la représentation. Mais qu'était-ce, au juste, chez les Grecs que le *drame anagnostique*? quelle différence caractéristique y avait-il entre ce genre et les pièces faites pour la représentation? Personne n'ignore combien cette question présente d'incertitudes. Il semble qu'il y a eu, et cela assez longtemps avant l'époque d'Ezéchiel, des auteurs dont les pièces ne furent jamais ou presque jamais représentées, comme il y eut des pièces des plus grands poètes dramatiques qui, n'ayant pas réussi à la

[1] τὰ σκηνικὰ τοῦ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους ἔθους ἀλλότρια.

scène, plurent cependant à la lecture. Peut-être était-elle destinée à la récitation publique, cette tragédie qui vaut au sophiste Hippias [1] de légères railleries, car il était venu aux jeux olympiques, se vantant d'avoir fait lui-même de sa propre main son manteau et sa bague et tous ses vêtements et de porter sur lui encore d'autres échantillons de son talent : des vers, des tragédies et des dithyrambes [2]. Je pourrais encore citer ici Denys le Tyran, non parce qu'on lit dans Diodore (XV, 8) qu'il récitait à table, à ses convives, les ῥήσεις tirées de ses tragédies, dont Philoxène a fait si justement cet éloge perfide, qu'elles étaient « lamentables » [3] ; mais parce qu'on sait par le même Diodore (XIV, 109) que le tyran avait envoyé à Olympie pour lire ses pièces « les rhapsodes les plus capables de rendre célèbre Denys, en lisant ses poèmes à l'assemblée » [4]. On sait (cf. Denys d'Halicarnasse, V, p. 520 sqq.) que les pièces de Denys furent sifflées à Olympie, mais il est également certain qu'elles furent lues et non représentées. Nous aurions donc un grand intérêt à savoir quelque chose de précis sur ce genre « anagnostique ». Et puisque les œuvres du tyran ont péri — ce que personne ne regrettera si on se rappelle ces sénaires : « Doris est morte, la femme de Denys » et : « Hélas j'ai perdu mon excellente femme [5] » (Luc, *Adv. ind.* 15), — il est utile de rapporter les mots d'Athénée, si connus soient-ils (III, p. 98 C) : « Poètes, inventeurs de mots et dépassant d'un grand nombre de parasanges le Sicilien Denys, lui qui appelait la vierge μένανδρος, parce qu'elle attend (μένει) l'homme (τὸν ἄνδρα) ; la colonne μενεκράτης, parce qu'elle supporte (μένει), et qu'elle est forte (κρατεῖ), et le javelot βαλλάντιον, parce qu'il atteint (βάλλεται) l'adversaire (ἐναντίον) et ainsi de suite [6] ; ces folies et ces inventions de mauvais goût montrent que Denys était déjà entré dans cette voie, si funeste pour la tragédie, qui devait conduire au délire de Lycophron. Ce genre αἰνιγματῶδες convient plus à un drame qu'on lit qu'à un drame joué, à l'art du rhéteur qu'à l'art du comédien. Ainsi nous savons que Théodecte aimait les énigmes et les logogriphes, ce poète tragique qui mérita peut-être l'estime de ses contemporains, mais dont Suidas a dit avec raison « que c'est un

[1] Hippias minor, 368 B.

[2] καὶ ἔπη καὶ τραγῳδίας καὶ διθυράμβους.

[3] οἰκτρά.

[4] ῥαψῴδους τοὺς κρατίστους ὅπως ἐν τῇ πανηγύρει τὰ ποιήματα αὐτοῦ προφερόμενοι ποιήσωσιν ἔνδοξον τὸν Διονύσιον.

[5] Δωρὶς τέθνηκεν ἡ Διονυσίου γυνή. — οἴμοι γυναῖκα χρησίμην ἀπώλεσα.

[6] πολλῶν ὀνομάτων ποιηταὶ καὶ πολλοῖς παρασάγγαις ὑπερδραμόντες τὸν Σικελιώτην Διονύσιον· ὃς τὴν μὲν παρθένον ἐκάλει μένανδρον ὅτι μένει τὸν ἄνδρα καὶ τὸν στῦλον μενεκράτην ὅτι μένει καὶ κρατεῖ, βαλλάντιον δὲ τὸ ἀκόντιον ὅτι ἔναντίον βάλλεται, etc.

rhéteur qui a tourné à la tragédie »[1]. Convié au concours poétique qui avait pour objet l'épitaphe de Mausole, il remporta la victoire, au témoignage de Suidas, « avec une tragédie qu'il lut »[2]. C'est encore d'une tragédie *récitée*, éloquente d'ailleurs, qu'il s'agit. Welcker a démontré avec des arguments très solides (*Gr. Tr. Trag.*, III, 1082 sqq.) qu'un genre de tragédie plus propre à la récitation publique ou à la lecture qu'à la représentation s'était insensiblement développé. C'est le Commentaire sur les mots suivants d'Aristote (*Rhétor.*, III, 12, 2), qui constitue sur toute cette question un témoignage presque unique[3] :

« La langue écrite est la plus précise ; la langue des débats est celle qui convient le mieux aux acteurs ; celle-ci est de deux genres ; elle peint les mœurs et les passions. Aussi les acteurs recherchent-ils ces qualités dans les drames, et les poètes dans les acteurs. Ceux dont les œuvres se prêtent à la lecture sont entre les mains de tous : tel Chérémon, car il est précis comme un logographe. »

Nous voyons donc qu'Aristote avait comparé ces poètes tragiques qu'il appelle ἀναγνωστικοί — dont les pièces plaisaient surtout à la lecture — avec ces rhéteurs qui, en écrivant, songeaient à plaire plutôt aux lecteurs qu'aux auditeurs. Leur style n'était pas ὑποκριτική, mais γραφική ; et ils pratiquaient une manière dont les finesses échappaient facilement dans les tribunaux à l'esprit excité des plaideurs, mais plaisaient beaucoup aux lecteurs et aux lettrés. Ce genre s'introduisit petit à petit et insensiblement dans la tragédie ; c'est une manière γραφική et non ὑποκριτική que ces poètes ἀναγνωστικοί cultivaient ; ils cherchaient à plaire beaucoup plus au lecteur qui, ayant des loisirs, voulait goûter dans son cabinet le charme des vers, qu'au spectateur populaire. Aussi on recherche bientôt un style plus fouillé, l'enchaînement des pensées est plus serré, le « style lâche[4] » est évité. En même temps, c'est une manière raffinée qui plaît ; la pensée est ornée de fioritures et d'images, les métaphores abondent. Tous ces traits se retrouvent dans les fragments conservés des tragédies de Chérémon. N'a-t-il pas appelé les couronnes « hérauts des renommées », et les fleurs « filles des

[1] ῥήτορα τραπέντα δὲ ἐπὶ τὴν τραγῳδίαν.

[2] ἐνίκησε μάλιστα ἐν ᾗ εἶπε τραγῳδίᾳ.

[3] ἔστι δὲ λέξις γραφικὴ μὲν ἡ ἀκριβεστάτη· ἀγωνιστικὴ δὲ ἡ ὑποκριτιωτάτη· ταύτης δύο εἴδη· ἡ μὲν γὰρ ἠθικὴ, ἡ δὲ παθητική· διὸ καὶ οἱ ὑποκριταὶ τὰ τοιαῦτα τῶν δραμάτων διώκουσι, καὶ οἱ ποιηταὶ τοὺς τοιούτους. Βαστάζονται δὲ οἱ ἀναγνωστικοὶ οἷον Χαιρήμων· ἀκριβὴς γὰρ ὥσπερ λογογράφος.

[4] ἡ διαλελυμένη λέξις.

prairies »[1]. Et qui ne connaît ce vers, d'ailleurs joli : « Le lierre, fils de l'année, parure fidèle des chœurs »[2]?

On ne peut rien imaginer de plus étranger à ce genre que le drame d'Ezéchiel. Le style fleuri de ces poètes, leurs images et leurs métaphores pouvaient, semble-t-il, plaire à un Juif. Or, tout au contraire, la langue d'Ezéchiel, qui est tout à fait διαλελυμένη, a très rarement recours aux images : le plaisir du lecteur n'y est pas recherché ; nulle trace d'un effort vers l'élégance ; une extrême simplicité y est observée d'une manière constante, telle qu'un spectateur peu au courant de lettres grecques le comprend sans peine. En vérité, à quel intérêt aurait-il obéi en mettant la narration de l'Exode sous la forme d'un drame anagnostique ? Ensuite, si notre poète avait écrit seulement pour des lecteurs, et non pour des spectateurs, il se serait facilement rendu compte de l'avantage qu'il y avait à faire représenter dans le palais même de Pharaon toutes les scènes qui concernent les fléaux d'Egypte, et qui par nécessité scénique sont racontées seulement dans l'entretien de Dieu avec Moïse. Du reste, il y a dans cet entretien lui-même un détail qui prouve que la pièce a été destinée à la scène : le poète, craignant que la personnification de Dieu ne choquât la piété des Juifs, a indiqué d'une manière très précise que ce n'était que la voix divine qu'on entendait (v. 101) :

« Il n'est pas possible à un mortel de voir ma face[3]. »

Ces mots ont été ajoutés par Ezéchiel lui-même, tandis que dans les vers précédents il rapportait les propres paroles de l'Exode.

Cette question ne paraîtra plus vaine et presque sans importance, si nous arrivons à établir l'époque à laquelle a vécu notre poète et le pays qui l'a vu naître. Voyons d'abord l'époque. Il est certain qu'Ezéchiel a écrit avant Polyhistor. Il est certain aussi qu'il a connu la version grecque du Pentateuque, qui remonte à peu près à l'époque de Ptolémée Philadelphe. Mais nous pourrons déterminer l'époque du poète d'une façon plus précise, ou du moins établir avec certitude une date après laquelle il a nécessairement vécu, si nous examinons à la fin de la tragédie le passage où il s'agit du Phénix. Qu'est-ce qui a, en effet, amené Ezéchiel à parler d'un Phénix, dont les livres saints ne disent pas un mot ?

En l'an 34 de notre ère, comme on avait annoncé d'Egypte

[1] εὐφημίας κήρυκας — λειμώνων τέκνα.

[2] χορῶν ἐραστὴς κισσός, ἐνιαυτοῦ δὲ παῖς.

[3] ἰδεῖν γὰρ ὄψιν τὴν ἐμὴν ἀμήχανον | θνητὸν γεγῶτα.

l'arrivée prochaine d'un Phénix, le fait, dit Tacite (*Annales*, VI, 28), « fournit l'occasion aux plus savants des indigènes et des Grecs de faire de longs développements sur ce prodige [1] ». Tacite ajoute, en rapportant quelques traits de ces dissertations savantes, que, selon certains auteurs, cet oiseau apparut pour la première fois sous le règne de Sésosis, puis sous celui d'Amasis ; « puis sous le règne de Ptolémée, le troisième des rois macédoniens, il vola dans la ville qu'on nomme Héliopolis, entouré d'un très grand nombre d'oiseaux qui admiraient sa forme étrange [2] ». Il serait vain de rechercher où Tacite a pris ce renseignement, dont les derniers termes concordent singulièrement avec les mots d'Ezéchiel : « Tous les autres oiseaux le suivaient pleins de respect [3]. » Ce serait vain, car, de son propre témoignage, on avait beaucoup parlé alors du Phénix, comme on en avait jadis parlé à Rome, au dire de Pline, qui fait honneur à Manilius, homme très instruit, des renseignements qu'il donne sur le Phénix.

Mais quelle qu'ait été la source de Tacite, il n'est pas douteux que lui-même ou celui auquel il aurait emprunté son information puise à une source grecque.

Et puisqu'on racontait qu'à l'époque de Ptolémée Evergète (c'est, en effet, de lui que doit parler Tacite et non de Philadelphe) le Phénix s'était remontré après une disparition de longue durée, il est également certain que cet événement « fournit aux esprits les plus distingués l'occasion de développements sur ce prodige », comme cela se produira plus tard sous le règne de Claude. Ainsi donc le Phénix se montra sous le règne d'Evergète ; les écrivains alexandrins écrivirent sur cet oiseau merveilleux, et ce furent eux qui indiquèrent que des oiseaux pareils étaient déjà venus en Egypte sous le règne de Sésosis d'abord, d'Amasis ensuite. Mais, puisque ce Sésosis de Tacite est Sésostris ou Rhamsès, « ce nouveau Pharaon » à la cruelle domination duquel les Juifs échappèrent, le poète fut heureux, ce dont personne ne s'étonnera, de recueillir, pour l'ornement de sa tragédie, ce prodige que les écrivains contemporains déclaraient s'être produit au moment même de la sortie des Juifs. Si ce renseignement est exact, il est évident qu'Ezéchiel a vécu après l'époque du troisième Ptolémée.

Personne ne saurait dire avec certitude de qui s'est inspiré Ezéchiel dans sa description du Phénix. Mais il m'est permis

[1] « Præbuit materiam doctissimis indigenarum et Græcorum multa super eo miraculo disserendi. »

[2] « Dein Ptolomeo qui ex Macedonibus tertius regnavit in civitatem cui Heliopolis nomen advolavisse, multo ceterarum volucrum comitatu novam faciem mirantium. »

[3] πάντα γὰρ τὰ πτήν' ὁμοῦ | ὄπισθεν αὐτοῦ δειλιῶντ' ἐπέσσυτο.

dans une question aussi obscure de faire une hypothèse qui ne me paraît pas inadmissible. Tout le monde connaît le passage de la φιλόλογος ἱστορία de Porphyre, conservé par Eusèbe (*Praep. Ev.*, X, 3, 466 sqq.), où Porphyre, mettant Hérodote lui-même au nombre des plagiaires, accuse le père de l'histoire d'avoir « dans le second livre, emprunté mot à mot de nombreux passages à la περιήγησις d'Hécatée de Milet, sans presque le modifier, comme les récits sur le Phénix, sur l'hippopotame et la chasse des crocodiles [1] ».

Peu de savants aujourd'hui ajoutent foi à cette accusation de Porphyre. Il est possible qu'Hérodote se soit parfois reporté au récit d'Hécatée, en le nommant ou sans le nommer, — et surtout pour le combattre ; — mais Hérodote n'a jamais été capable d'introduire mot à mot dans son ouvrage des passages empruntés sans en indiquer la source, et de donner comme sien ce qu'il devait à autrui. Il raconte ce qu'il a entendu, comme quelqu'un qui expose ce qu'il a entendu dire sur un prodige (II, 73) : « Il y a encore un autre oiseau sacré, appelé Phénix. Je ne l'ai pas vu sinon dans une peinture. En effet, il apparaît rarement aux Égyptiens : tous les cinq cents ans, disent les Héliopolitains ; ils racontent qu'on le voit quand son père vient de mourir. Et s'il ressemble à la peinture, voici quelles sont sa grandeur et sa forme : son plumage est en partie doré, mais surtout rouge ; il ressemble particulièrement à l'aigle pour la forme et la taille. »

Qui ira croire qu'Hérode a emprunté, ou plutôt impudemment volé, ce passage où il raconte avec la plus grande simplicité ce qu'il a vu lui-même ? Il suffit de lire le texte même du fragment de Porphyre et de regarder les exemples extraordinaires de larcins qu'il a recueillis. On a fait remarquer souvent, et avec raison, que Porphyre avait confondu Hécatée de Milet avec un autre Hécatée plus récent qui a emprunté à Hérodote lui-même ce qu'il dit du Phénix, en modifiant quelque peu les termes.

Quel est cet autre Hécatée ? On croit d'ordinaire que c'est Hécatée d'Abdère, ou plutôt Hécatée de Téos. Mais de quel droit ? Nous avons des extraits assez précis, semble-t-il, dans le premier livre de Diodore, de ce qu'il a écrit sur l'Egypte, la nature de son sol, sa faune, etc. Nous n'y voyons même pas mentionné le Phénix. Il se peut — je n'y contredis pas — qu'Hécatée d'Abdère ait parlé dans ses « Egyptiaques » du Phénix, et qu'à dessein Diodore l'ait omis, parce que son récit différait peu de celui d'Hé-

[1] ἐν τῇ δευτέρᾳ πολλὰ Ἑκαταίου τοῦ Μιλησίου κατὰ λέξιν μετήνεγκεν ἐκ τῆς Περιηγήσεως, βραχέα παραποιήσας, τὰ τοῦ φοίνικος ὀρνέου καὶ περὶ τοῦ ποταμίου ἵππου καὶ τῆς θήρας τῶν κροκοδείλων.

rodote, et qu'il était donc inutile de rapporter ses dires dans l'extrait ; mais il ne paraît pas extrêmement vraisemblable, étant données surtout les différences d'esprit et de style entre Hécatée et Hérodote, que ce dernier ait transcrit son modèle de telle façon que sa narration concorde presque mot à mot avec celle de son prédécesseur.

Je soupçonne donc que Porphyre ou plutôt Pollion — car Porphyre lui-même témoigne (p. 467 *d*) que c'est au livre de Pollion *sur les plagiats d'Hérodote*[1] qu'il a emprunté cette accusation — s'en est laissé imposer par un autre Hécatée dont la manière permettait ou exigeait même des larcins de ce genre pour donner une couleur antique à un livre apocryphe. Je parle de ce Juif qui, amplifiant les ouvrages d'Hécatée d'Abdère, grossissant et embellissant ce qu'il avait dit des Juifs au cours de son récit, et sans insister, donna comme étant d'Hécatée un livre apocryphe intitulé soit περὶ Ἀβραάμου, soit περὶ Ἰουδαίων. Mais il put faire ce qui avait été impossible à Hécatée d'Abdère, qui avait vécu avant Evergète. En effet, à l'annonce de l'arrivée d'un nouveau Phénix, les érudits avaient établi soigneusement à quelle époque l'oiseau merveilleux avait apparu auparavant aux Egyptiens lors de l'exode des Juifs. Si c'est de lui que notre poète s'est inspiré, comme je le suppose, les vers même du drame serviront à prouver que le pseudo-Hécatée a reproduit le texte d'Hérodote « en y faisant quelques changements ». Ce Phénix a pris de la taille, à la vérité — car dans le récit d'Ezéchiel « il avait à peu près deux fois la grandeur d'un aigle[2] » — mais pour le reste il ne diffère pas beaucoup de l'oiseau dont Hérodote avait vu la reproduction.

Il me reste à ajouter un mot. Dans la description que fait Pline du Phénix (*H. N.*, X, 2) et que l'écrivain déclare devoir, en grande partie, à un sénateur du nom de Manilius, qui vécut au commencement du Ier siècle avant notre ère, on lit une phrase mutilée où il est dit que l'oiseau « transporte tout son nid près de Panchaea dans la ville du Soleil et pond là dans une aire[3] ». Le même fait est cité par Solin (c. 33) avec un peu plus de précision et de détails : « Il construit, dit-il, son bûcher avec des canneliers, qu'il échafaude près de Panchaea, en en disposant un tas sur des autels dans la ville du Soleil[4]. » D'où vient chez ces écrivains ce nom de Panchaea, qui n'appartient pas à la véritable géographie, mais

[1] περὶ τῆς Ἡροδότου κλοπῆς·

[2] διπλοῦν γὰρ ἦν τὸ μῆκος ἀετοῦ σχεδόν.

[3] Totum deferre nidum prope Panchæam in Solis urbem et in ara ibi deponere.

[4] Rogos suos struit cinnamis, quos prope Panchæam concinnat, in Solis urbem strue altaribus superposita.

remonte aux récits fabuleux d'Evhémère? La chose est claire, si je ne me trompe. Cette île bienheureuse qu'avait imaginée Evhémère paraissait se confondre avec ces régions de l'Arabie que le rédacteur de l'Exode a nommées Elim. Aussi, pour donner plus d'éclat à son récit, le pseudo-Hécatée eut soin de placer en Arabie cette Panchaea qu'avait illustrée l'histoire sacrée d'Evhémère et il supposa qu'Elim et Panchaea étaient un seul et même lieu de délices. Là ont puisé les auteurs dont s'inspira Pline ; là aussi a puisé Ezéchiel. Si l'on compare ce que Diodore nous a conservé du texte d'Evhémère (V, p. 41. sqq.) avec notre drame, on se rendra compte par certaines similitudes dans les deux descriptions qu'elles concernent le même lieu.

Mais, à quelque genre qu'appartienne l'œuvre d'Ezéchiel, quelle est la patrie de son auteur? — Est-ce Alexandrie, est-ce même l'Egypte? Les érudits mettent d'un accord tacite Ezéchiel au nombre des Juifs alexandrins, mais, pour moi, je suis très loin de le croire, et je serais même disposé à le nier avec la plus grande énergie. Comment pouvons-nous penser qu'un Juif alexandrin ait ignoré d'une manière absolue, comme le poète qui a écrit le v. 59, la situation de l'Arabie, de l'Ethiopie et de la Libye? Ce qui nous choque dans ces vers, ce n'est pas tant qu'ils montrent que le poète n'a pas une idée exacte de l'Arabie Pétrée et qu'il place le pays de Madian trop près de Beelzephon ; il suivait là les traces du rédacteur de l'Exode, et même un habitant d'Alexandrie pouvait n'avoir pas une connaissance très précise de ces pays. Mais même en supposant qu'à l'époque où a été écrit notre drame, les Juifs d'Alexandrie ignoraient à ce point ce qu'avait écrit Eratosthène sur les rives du golfe Arabique — sans parler d'Agatharchide et d'Artémidore — je ne crois absolument pas qu'un Alexandrin, si peu au courant qu'on le suppose de la littérature grecque, ait pu décrire en ces termes le pays où se trouvait la ville de Raguel : « Tout ce pays étranger se nomme la Libye; des tribus de toute race l'habitent, de noirs Ethiopiens. »

L'auteur de ces vers prouve qu'il est né et qu'il a grandi hors des frontières de l'Egypte et de la Libye.

Mais s'il n'a pas écrit à Alexandrie, il n'est pas une ville, parmi toutes celles qu'ont habitées les Juifs dispersés, qui ne puisse se vanter d'avoir compté Ezéchiel parmi ses enfants. A qui m'affirmerait qu'il était de Gaza, de Tarse, de Sidon enfin ou de la Gadarène, je n'aurais pas d'arguments sérieux à opposer. Pour ma part, je crois que, s'il y a une ville qui puisse à bon droit revendiquer Ezéchiel, c'est Samarie, et je veux indiquer brièvement les

raisons qui m'ont amené à cette idée. C'est un fait insignifiant sans doute et probablement dû au hasard qu'il ait employé au v. 104 γεννήτορας au pluriel, qui concorde plus exactement avec le texte samaritain qu'avec la version grecque, qu'il suit par ailleurs. Et il ne m'appartient pas de discuter ce point, qui échappe à ma compétence. Mais l'erreur que le poète a commise en déterminant les limites du pays de Madian me paraît devoir être mise sur le compte de Samarie ou, du moins, d'un écrivain samaritain. Et si l'on veut chercher la raison de l'erreur extraordinaire qui fait que la Libye est absolument confondue avec l'Arabie ou, du moins, semble faire avec elle une seule et même région, on la trouvera également dans ce fait que l'écrivain est un Samaritain.

Tout d'abord, il n'est pas très surprenant que le poète ait réuni si étroitement les Ethiopiens et les Libyens. Il avait pu lire souvent dans les livres saints leurs noms accouplés. Daniel, XI, 43 [1], réunit les Libyens et les Ethiopiens en les donnant comme des peuples sujets du roi d'Egypte. De même (II Chron., XII, 3 [2]) les Libyens, les Troglodytes et les Ethiopiens sont signalés comme escortant le roi d'Egypte envahissant la Palestine. Mais une autre raison encore a amené Ezéchiel à confondre l'Arabie et la ville de Raguel avec la Lybie. Un Samaritain du nom de Malchus [3] avait écrit sur les ancêtres de Raguel et de Sepphora. Ce Malchus, tenant le plus grand compte d'ailleurs de la généalogie d'Abraham telle qu'elle est racontée au chapitre XXV de la Genèse, avait quelque peu modifié, sur la foi de je ne sais quelle autorité, l'indication relative aux fils d'Abraham et de Ketura, racontant que : « de Ketura Abraham avait eu des fils vigoureux » ; il donne leurs noms et il en nomme trois : Aphéras, Sourim, Iaphras. Sourim a donné son nom à l'Assyrie, les deux autres, Aphéras et Iaphras, à la ville d'Aphra et à la terre d'Afrique. Ceux-ci combattirent avec Hercule contre la Libye, etc. » (Josèphe, *Ant.*, I, 15.)

Cléodème (tel était le nom grec de Malchus) avait donc raconté que la Libye avait été soumise par un fils d'Abraham, à moins que l'extrait de Polyhistor dont se sert Josèphe n'ait été fait avec quelque négligence. Or cela est tout à fait vraisemblable. D'après la Genèse Aphéras et Iaphras — nommés Γεφὰρ et Ἄφερ dans la version grecque (Gen., XXV, 1) — étaient les *petits-fils* d'Abraham, nés de son fils Madian ; Assurius, au contraire, est donné comme le fils d'un autre fils d'Abraham, Daidam,

[1] Αἰγύπτου καὶ Λιβύων καὶ Αἰθιόπων.

[2] Λίβυες, Τρωγλοδύται καὶ Αἰθιόπες.

[3] Il convient de se reporter à la dissertation de Freudenthal dans ses *Hell. Stud.* sur Malchus et les autres écrivains samaritains et palestiniens.

et Josèphe les avait, lui aussi, appelés un peu avant *petits-fils* d'Abraham ; cependant en racontant que le fils de Madian, Apher ou Ophren, s'était emparé de la Libye, il ajoute le témoignage de Cléodème que j'ai rapporté un peu plus haut:« Alexandre Polyhistor confirme lui aussi mon dire et Cléodème, etc. » — Mais soit que Malchus ait modifié la version, soit que par une négligence de l'auteur de l'extrait on appelle *fils* ceux qui devraient être nommés *petits-fils* — comme cela a lieu dans le chapitre de la Genèse que j'ai cité : « qui furent tous fils de Ketura » (eux qui avaient été appelés auparavant petits-fils) — il paraît évident que ce récit de Malchus a pu conduire facilement un Israélite, je veux dire Ezéchiel, à croire l'Arabie limitrophe de la Libye. Il savait, en effet, par les livres saints, que la descendance de Madian s'était établie en Arabie. Quoi d'étonnant à ce que, sur la foi des écrits de Malchus, déclarant que le fils de Madian avait envahi également la Libye et s'en était emparé, il ait pensé que ces régions étaient limitrophes? Bien plus, il devait se croire tout à fait d'accord avec les données de l'histoire en imaginant qu'à l'époque de Moïse la Libye et Madian étaient réunis sous le gouvernement d'un souverain unique.

Et il ne manque pas dans la pièce d'autres indices qui rendent vraisemblable que l'œuvre d'Ezéchiel ait été écrite à Samarie plutôt qu'en Palestine. Il est impossible qu'à cette époques de telles œuvres en grec aient été composées en Palestine même. Il n'y avait pas que les impies à s'adonner à la littérature grecque pour détruire les coutumes nationales : les hommes religieux attachés profondément à la foi de leurs pères cultivaient avec ardeur les lettres grecques. C'est de Palestine qu'on fit venir les traducteurs grecs des livres saints (et nous n'avons aucune raison de refuser crédit sur ce point à la lettre, d'ailleurs apocryphe, d'Aristée) ; le traducteur du livre de Sirach se déclare dans la préface Palestinien. Il est absolument certain que le poète épique Philon et Théodote étaient originaires de la même région. Eupolème lui-même, auteur du livre sur les Juifs, dont Polyhistor nous a conservé des extraits, n'était-il pas très lié avec Juda Macchabée ? Mais Ezéchiel nous force à penser à une patrie où la version grecque des livres saints avait remplacé dans l'usage le texte hébreu. Ezéchiel avait à sa disposition le texte grec et non le texte hébreu de l'Exode ; en outre, les indications qu'il donne sur le rite de Pâque prouvent qu'il n'écrivait pas pour les seuls Juifs, mais qu'il pensait à un public d'auditeurs, ou, pour mieux dire, de spectateurs à la fois hébreux et étrangers. Il paraît, d'ailleurs, tout à fait douteux qu'il y ait eu, au IIe siècle avant notre ère, des théâtres dans la

Palestine proprement dite. On sait que c'est Hérode le Grand qui construisit le premier des théâtres en pierre à Jérusalem, Césarée, Beyrouth [1]. Avant cette époque nous ne voyons mentionnés nulle part ni des théâtres ni des représentations dramatiques en Palestine. Et, je l'avoue, même s'il y en avait de mentionnés, il me paraîtrait tout à fait douteux qu'on eût osé dans un théâtre de Palestine faire représenter un drame où l'on aurait vu l'ange du Tout-Puissant avoir un entretien public avec Moïse.

Mais si l'on ne peut pas démontrer que le fait s'est passé à Samarie, tout le monde reconnaîtra qu'il y était possible. Cette ville était si hellénisée depuis l'époque d'Alexandre, où elle avait été donnée comme séjour aux Macédoniens, qu'il est tout à fait vraisemblable qu'elle ait eu son théâtre. Y a-t-il lieu de s'étonner que dans une ville comme celle-là un Juif, voulant préserver ses concitoyens du charme pernicieux des pièces grecques, ait cherché dans leur propre histoire sacrée un sujet qui lui permît d'apprendre aux Grecs le rôle incomparable joué jadis chez les Hébreux par ce Moïse que les Samaritains vénéraient au premier rang des prophètes, et de montrer en même temps à son propre peuple pour quelle haute destinée Dieu gardait et protégeait ses chers Hébreux ?

Si cette hypothèse n'est pas infirmée, l'Exagogé d'Ezéchiel nous fournit un excellent exemple de l'influence que la littérature grecque au IIe siècle avant notre ère exerçait non seulement à Alexandrie, mais dans la propre patrie des Juifs.

K. Kuiper.

[1] Jos., XII, 5, 1 ; XV, 1, 8 ; XIX, 7, 5.

P. S. — Notre savant collaborateur, M. Ad. Büchler, nous fait remarquer avec raison que la traduction de δεκάτῃ (vers 177) par *dîme* est inexacte ; ce mot se rapporte à τοῦδε τοῦ μηνός du vers 175 et signifie : le *dixième* jour de ce mois, conformément à Exode, XII, 3. — Ajoutons, d'ailleurs, que la traduction du grec n'est pas de l'auteur de l'article, M. Kuiper. — *Note de la rédaction.*]

DE L'EMPLOI DES SUFFIXES PRONOMINAUX

AVEC *NOUN* ET SANS *NOUN*

AU FUTUR ET A L'IMPÉRATIF

M. Berliner[1] observe que les règles de l'emploi des suffixes avec *noun* et sans *noun* au futur ne se trouvent exposées dans aucune grammaire. Cette assertion, si étrange qu'elle paraisse, était exacte quand M. Berliner l'a énoncée, en 1879, et elle l'est encore ou peu s'en faut. M. Berliner lui-même a fait les remarques suivantes :

« Là où un futur est exprimé nettement et que, au moyen du suffixe, on insiste pleinement sur le complément direct, on met d'ordinaire la forme la plus forte, celle qui a un *noun* daguesché. Au contraire, si ce n'est pas un futur qui est exprimé, mais un optatif, ou bien si c'est un imparfait qui doit être formé avec *vav* consécutif, sans qu'il y ait lieu de faire ressortir particulièrement le complément direct, on choisit la forme la plus faible (avec הו). Ainsi Exode, II, 2 : ויטמנהו בחול ; Lév., IX, 15 : וישחטהו ויחטאהו כראשון ; Ps., XLI, 3 : ואל תתנהו et ישמרהו ויחיהו, exemples où l'on n'appuie pas sur le complément direct. Par contre, Gen., LXVI, 4 : פן יקראנו אסון ; *ib.*, 37 : ואני אשיבנו et ואם לא אביאנו ; Gen., XLIII, 9 : אנכי אערבנו מידי תבקשנו, passages où l'on insiste spécialement sur Benjamin, le plus jeune fils, que Jacob retient anxieusement ; Job, XXXVII, 13 : אם לשבט אם לארצו אם לחסד ימציאהו ; par contre avec plus de décision : *ib.*, XXXIV, 11 : כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימצאנו. »

La grammaire de Gesenius-Kautzsch (27e édition), § 58 *i*, en note, résume les règles que donne M. Berliner et déclare que les faits les justifient le plus souvent. Cependant ces règles ne sont fondées qu'en partie. Dans mes *Éléments de grammaire hébraïque*

[1] *Beiträge zur hebr. Grammatik*, p. 46.

(1890) j'ai donné pour le futur ordinaire les suffixes ־ָנוּ, ־ָנָה, en indiquant en note que les suffixes ־ֵהוּ, ־ָהָ s'emploient plutôt avec le *vav* conversif. En effet, en prose, le futur *indicatif* reçoit les suffixes ־ָנוּ, ־ָנָה, et le futur avec *vav* conversif ־ֵהוּ, ־ָהָ, (־ָה). M. Berliner croit que l'on emploie les suffixes avec *noun* si l'on appuie sur le complément direct, et les autres si l'on n'y appuie pas. Rien ne justifie cette opinion, qui devait expliquer les déductions talmudiques fondées sur les suffixes.

De la règle que venons de donner la Bible fournit des exemples presque à chaque page. Les premiers sont : וינחֵהוּ (Gen., II, 15) ; ויבאֵהָ (*ib.*, 22) ; תשוּפֶנוּ (*ib.*, III, 15) ; תאכלֶנָּה (*ib.*, III, 17). Mais il est intéressant d'en étudier les exceptions : Pour l'indicatif on rencontre le suffixe ־ֵהוּ dans les exemples suivants : יבאהו (Ex., XXII, 12), ימצאהו... יבוננהו (Deut., XXXII, 10), ישאהו... יקחהו (*ib.*, 11), ירכיבהו (*ib.*, 13), תריבהו (*ib.*, XXXIII, 8), יקראהו (Is., XLI, 2), יתארהו... יעשהו... יתארהו (*ib.*, 13), אבחרהו (*ib.*, LVIII, 5, 6), תבאהו (Jér., XIII, 1), ויאספהו... יגרהו (Hab., I, 15), תעטרהו (Ps., VIII, 6), תמשילהו (*ib.*, 7), יענהו (*ib.*, XX, 7), תחדהו... תשיתהו (*ib.*, XXI, 8), יפלטהו יצילהו (*ib.*, XXII, 9), תלכדו... תבואהו (*ib.*, XXXV, 8), אתנהו (*ib.*, LXXXIX, 28), יקחהו (Job, V, 5), תתקפהו (*ib.*, XIV, 20 ; XV, 24), ותשליכהו (*ib.*, XVIII, 7), תהרגהו (*ib.*, XX, 16), יבנהו (*ib.*, 19), החלפהו (*ib.*, 24), תאכלהו (*ib.*, 26), ישכחהו (*ib.*, XXIV, 20), תשיגהו (*ib.*, XXVII, 20), וישערהו... ישאהו (*ib.*, 21), אחקרהו (*ib.*, XXIX, 16), ימצאהו (*ib.*, XXXVII, 13)[1].

Sur ces trente-huit passages deux seulement appartiennent à la prose. Celui de l'Exode est sûrement altéré, et dans celui de Jérémie il faut peut-être lire אל au lieu de לא. Tous les autres appartiennent à la poésie, où l'on confond les temps et les modes. On remarque, en outre, que trois verbes seulement sont à la première personne.

On doit y ajouter תתנו (Ex., XXII, 29), où le *noun* est tombé après la même lettre[2] ; יקראו (Jér., XXIII, 6), à lire יִקְרֶא ou יִקְרָאוּ, תלכדו (Ps., XXXV, 8), où le ה est tombé entre ד et ו ; cf. תבואהו (*ibid.*) ; יתקפו (Eccl., IV, 12) est aussi altéré.

Les exemples de ־ָהָ avec l'indicatif sont : תעשה (Gen., VI, 16), qu'on peut ponctuer תעשֶׂה sans suffixe ; יקרעה (Jér., XXXVI, 23), où l'on doit corriger וארבעה יקרעה en וארבע וַיקרעה (le suffixe se

[1] Dans quelques verbes la Masora a substitué le *vav* conjonctif au *vav* conversif : וַאמתתהו (II Sam., I, 10), וַאברכהו וְארבהו (Is., LI, 2), וְאכהו (*ib.*, LVII, 17), וְארפהו וְאנחהו (*ib.*, 18), וְאתנהו (Ez., XXXI, 11).

[2] ויכו (II Sam., XIV, 6) est une faute pour ויך. Le pluriel de ce mot a été entraîné par celui des mots précédents et, ensuite, le *vav* a été prononcé comme un suffixe.

rapporte au mot מגלה); יכוננה (Ps., XXIV, 2; XLVIII, 9; LXXVII, 5); יעזרה (*ib.*, XLVI, 6), יחגרה (*ib.*, CIX, 19), ארפה (Job, XXVII, 6; Néh., VI, 3)[1]; תדושה ... תזורה (Job, XXXIX, 6)[2]. On trouve enfin ישפילָה (Is., XXVI, 3) à côté de ישפילנה. On voit que les seuls exemples certains de ־ֶהָ à l'indicatif sont tirés de la poésie.

On rencontre ־ֶנּוּ avec le *vav* conversif dans quatre passages de Job : ותפקדנו (VII, 18), ויקאנו (XX, 15), ויכוננו (XXXI, 15), ויחננו (XXXIII, 24). Dans le premier le *vav* est probablement superflu; cf. Ps., VIII, 5-6. Dans le second le *vav* doit être coordinatif, cf. וְימנענה (*ib.*, 13); dans le troisième le suffixe doit être à la 1re pers., et dans le dernier il faut peut-être lire וַיחַנְנוֹ. La règle de l'emploi de ־ֵהוּ avec le *vav* conversif ne paraît pas souffrir d'exceptions réelles.

On trouve ־ֶנָּה avec le *vav* conversif dans וירמסנה (II Rois, IX, 33), où il faut lire avec les versions וירמסוה. Quant à וירדֶנָּה (Lam., I, 13), le suffixe est ici la 3e pers. du pluriel.

Le suffixe féminin avec le *vav* conversif est généralement ־ֶהָ et plus rarement ־ָהּ. Le suffixe ־ֶהָ est seul usité dans les verbes ל״י : גלה (II Rois, XVI, 9), חיה (II Sam., XII, 3), כרה (Os., III, 2), נכה (Jos., X, 28, 30, 32), ענה (Gen., XVI, 6; XXXIV, 2; II Sam., XIII, 14), עשה (Lév., IX, 16; II Sam., XII, 4), ראה (Gen., XXXVIII, 15), שנה (Esth., II, 9). Les verbes défectifs ont presque tous également ־ֶהָ : לקח (Gen., VIII, 9), נסע (Ps., LXXX, 9), נצל (II Sam., XXIX, 12), נשׂא (Juges, IX, 48), סור (I Rois, XV, 13), קום (Jos., XXIV, 26), רום (Gen., XXXI, 45), שׂים (Jos., VIII, 28; I Sam., XXX, 25), שׁוב (II Rois, XIV, 22; II Chr., XXVI, 2), כון (Ps., VII, 13). On trouve le suffixe ־ָהּ dans le verbe נתן (Deut., XXXI, 9, etc.), נכר (Gen., XXXVII, 23) et יצא (Ex., IV, 6). On trouve ־ֶהָ avec les verbes forts suivants : *qal* futur *a* : אהב (Gen., XXIV, 69; II Sam., XIII, 21), זרע (Juges, IX, 45), קרא (I Sam., XXVIII, 15, etc.), שׂנא (Deut., XXII, 16, etc.), תקע (Juges, III, 21), mais ־ָהּ après מצא (Gen., XVII, 17; I Chr., XX, 2). Futur *qal* en *o* : ־ֶהָ avec הרס (I Chr., XX, 1), זכר (I Sam., I, 19), חשב (Gen., XV, 6, etc.), קבר (*ib.*, XLVIII, 7), mais ־ָהּ avec אסף (II Sam., IX, 27), לכד (Jos., X, 32, et 8 autres exemples), שׂרף (I Rois, IX, 16). Au *piél* on rencontre ־ֶהָ avec les verbes חלל (Ex., XX, 25), נתח (Juges, XIX, 29), שׁלח (Gen., XXI, 14, etc.), mais ־ָהּ avec הלל (Prov., XXXI, 28) et למד (Deut., XXXI, 22). Au hifil on rencontre ־ֶהָ avec גבה (II Chr., XXXIII, 14), מלך (Esth., II, 17), עמד (Ps., CV, 10 = I Chr., XVI, 17), et ־ָהּ avec חרם

[1] On doit peut-être lire dans ce passage ארפֶה sans suffixe.

[2] Dans ואשלחה ... ואנתחה (Juges, XX, 6) le *vav* doit être conversif.

(Jos., x, 1). On voit que le suffixe ־ָהָ, qui est le plus régulier, est aussi plus usuel que le suffixe ־ָה, dû sans doute à l'analogie du passé. Il est difficile d'expliquer pourquoi ce dernier suffixe est employé dans certains verbes plutôt que d'autres.

Au futur impératif on peut faire les remarques suivantes : A la 2e et à la 3e personne (jussif) on emploie toujours ־ָהָ, ־ֵהוּ. Ainsi, וישתהו (Gen., XLI, 33), תשחיתהו (I Sam., XXVI, 9 ; Is., LXV, 8), תנקהו (I Rois, II, 9), ויעשהו (Is., XLVI, 6), וירחמהו (*ib.*, LV, 9), תתנהו (Ps., XLI, 3), ידרשהו (Job, IV, 3), יקחהו (*ib.*, VI, 1), יביאה (Ex., XXXV, 5), ויקחה (Deut., XXX, 12, 13 ; I Sam., XXVI, 22), ויגדה ויערכה (Is., XLIV, 7), ותכסה (Micha, VII, 10), תעזבה (Prov., IV, 6) et ויגידָה (Jér., IX, 11)[1].

A la première personne (cohortatif) on trouve plus souvent ־ָנוּ que ־ֵהוּ. Avec ־ֵנוּ on rencontre : ונמכרנו (Gen., XXXVII, 27), ואראנו (*ib.*, XLV, 28), ואגרשנו (Nombr., XXII, 6)[2], ואצונו (Deut., XXXI, 14), ואצרפנו (Juges, VII, 5, s'il ne faut pas lire ואצרפם), ונדענו (*ib.*, XIX, 22), ונאכלנו (II Rois, VI, 28, 29), ואשאנו (Jér., X, 19), ונכריתנו (*ib.*, XI, 19), ונגידנו (Jér., XX, 10), ואגדלנו (Ps., LXIX, 31), ונבקשנו (Cant., VI, 1), ואתננו (II Chr., VII, 20) et וארממנהו (Ex., XV, 2) ; avec ־ֵהוּ : ונהרגהו ונשלכהו (Gen., XXXVII, 20)[3], ואנוהו (Ex., XV, 2), ונמתהו (II Sam., XIV, 7), ואקחהו (II Rois, VI, 13), ואשיתהו (Is., V, 6), ונחמדהו ... ונראהו (Is., LIII, 2), ונכהו (Jér., XVIII, 18), ואמלאהו (Ps., LXXXI, 11), אשגבהו ואפלטהו (*ib.*, XCI, 14), ... ואענהו אחלצהו ואכבדהו (*ib.*, 15), אשביעהו ואראהו (*ib.*, 16).

Le suffixe ־ָנָה seul se rencontre à la 1re personne : ונעשנה (Deut., XXX, 12, 13), après וְיִקָּחֶהָ, ונשמענה (Juges, XIV, 13), ונקיצנה ונקבענה (Is., VII, 6), ונכרתנה (Jér., XLVIII, 2), ואצרנה (Ps., CXIX, 33), ואשמרנה (*ib.*, 34), ואבננה (Néh., II, 5).

Le daguesch qu'on trouve dans le suffixe de la 2e personne ־ֶךָּ a, sans aucune doute, la même origine que le *noun* de la 3e personne. Le *noun* se rencontre seulement dans אֶתְקֶנְךָ (Jér., XXII, 24). Cet exemple, comme tous les exemples du suffixe ־ָךְ, se trouve à la pause, quoique primitivement le *noun* ait dû être employé aussi en dehors de la pause. On ne rencontre ־ֶךָ avec une pause faible que dans אראך (Zach., I, 9), qui a un טפחא, et אראך (Juges, IV, 22), qui a un זקף.

[1] Si יברכנהו (Ps., LXXII, 15) était un impératif, ce serait une exception ; mais on peut y voir un indicatif.

[2] ונמכרנו appartient, d'après les critiques, au Jéhoviste ; de même ואראנו, mais avec doute ; ואגרשנו est attribué à l'Elohiste, également avec doute.

[3] Attribué à l'Elohiste.

Ce qui prouve que l'origine du *daguesch* de ־ָךָ a été complètement oubliée, c'est qu'on le rencontre avec le *vav* conversif dans ויבחרך (Is., XLIX, 7), ואמצאך (Prov., VII, 15). Sans *daguesch* on trouve וירעבך (Deut., VIII, 3) et ויכוננך (*ib.*, XXXII, 6).

A l'indicatif on trouve le suffixe ־ָךָ dans אַראך (Gen., XII, 1), אצוך (Ex., VII, 2; Jér., I, 17), תשבך (Nombr., XXIV, 22), אעזבך (Jos., I, 5; II Rois, II, 2, etc.), אככה (II Sam., II, 22), ימצאך (I Rois, XVIII, 10), אשלחך (*ib.*, XX, 34), אֶראך (II Rois, III, 14), יככה (Is., X, 24; Jér., XL, 15; Ps., CXXI, 6), אשחרך (Is., XXVI, 9), ...תודך יהללך (*ib.*, XXXVII, 18), יקבצך (*ib.*, XLIII, 5), יעזרך (*ib.*, XLIV, 2), אתקנך (Jér., XXII, 24), יכסך (Hab., II, 17), אודך (Ps., XXX, 13; CXXVIII, 28), אשחרך (*ib.*, LXIII, 2), תודך (*ib.*, LXXVI, 11), אקראך (*ib.*, LXXXVI, 7; Lam., III, 57; תנצרכנה (Prov., II, 11), ישנאך (*ib.*, IX, 8), יברכך (Job, I, 11; II, 5), יצילך (*ib.*, V, 9), אענך (*ib.*, XIV, 15; XXXIII, 12), תבעתך (*ib.*, XXXIV, 7), תכסך (*ib.*, XXII, 11; XXXVIII, 34). Le suffixe ־ָךָ se trouve dans יירשך (Gen., XV, 4), יקחך (Deut., XXX, 4), נמיתך (Juges, XV, 13; Jér., XXXVIII, 25), אצוך (I Rois, XI, 38), יאספך (Is., LVIII, 8), אמיתך (Jér., XXXVIII, 16), אטילך (Ez., XXXII, 4), תבואך (*ib.*, 11), אוכחך (Ps., L, 8), תשיחך (Prov., VI, 24), יכיחך (Job, XXXII, 4).

Au futur impératif on rencontre ־ָךָ dans ואברכך (Gen., XXVI, 3), ויברכך ...ויעזרך (*ib.*, XLIX, 25), ויחנך (Nombr., VI, 25), ואראך (Juges, IV, 22), וַאשלך (I Sam., IX, 26), ונעבדך (*ib.*, XI, 1, etc.), ואענך (Jér., XXXIII, 3), אראך (Zach., I, 9), תסובבך (Ps., VII, 8), יסעדך (*ib.*, XX, 3), אהללך (*ib.*, XXII, 23; XXXV, 18), אזמרך (*ib.*, CXXXVIII, 1), אברכך (*ib.*, CXLV, 2), ותצרך ...ותשמרך (Prov., IV, 6), ותרוממך (*ib.*, 8), תמגנך (*ib.*, 9), ויאהבך (*ib.*, IX, 8), והרך (Job, XII, 7, 8), ואחוך (*ib.*, XXXVI, 2), יטך (*ib.*, 18). On trouve ־ָךָ dans וירבך (Gen., XXVIII, 1), וישמרך (Nombr., VI, 24) et ירצך (II Sam., XXIV, 23).

Il ressort de cette liste que le futur impératif a le daguesch presque toujours à la 3e personne (12 exemples contre 3), et toujours à la 1re personne (10 exemples contre 0).

Parmi les douze exemples d'indicatif en ־ָךָ, trois appartiennent aux verbes פ"ו, et six aux ע"ו; pas un verbe de ces deux catégories ne se retrouve dans les vingt-sept indicatifs avec דגש (les verbes tels que צוה et ידה étant mis à part).

Le *noun* se trouve avec le suffixe de la 1re personne dans יכבדנני (Ps., L, 32) et il est peut-être représenté par le daguesch dans תברכני (Gen., XXVII, 19, 31), תבעתני, 2e pers. (Job, VII, 14) et 3e pers. (*ib.*, IX, 34; XIII, 21). Pour le פתח simple devant ני, on peut se demander si le daguesch est tombé ou s'il y a une faute; ainsi, יאהבני (Gen., XXIX, 32), יראני (Ex., XXXIII, 20). Dans

ותראני (Nombr., XXII, 33), le *noun* serait peu admissible après un vav conversif, et dans יבדילני (Is., LVII, 3) on attendrait הבדילני. Le פתח représenterait dans ce dernier passage une leçon mixte.

Le suffixe masculin de la 3e pers. à l'impératif est ־ֵהוּ. Les exemples sont : וטָמְנהו (Jér., XIII, 4), ועבדהו (I Chr., XXVIII, 9), פרָעהו (Prov., IV, 15), ואמצהו (Deut., III, 28), וחזקהו (*ib.* et II Sam., XI, 25), האכלהו (Prov., XXV, 21), הקרבהו (Mal., I, 8), הרחקהו (Job, XI, 14), השלכהו (Ex., IV, 3, etc.), והשפלהו (Job, XL, 5), תנהו (Néh., I, 11 ; I Chr., XXI, 22), דָעהו (Prov., III, 6), שאהו (Nombr., XI, 12 ; II Rois, IX, 19), והורדהו (Ez., XXXII, 18), כוננהו (Ps., XC, 17), השבהו (I Rois, XIII, 18), והשבהו (*ib.*, XXII, 26), חיהו (Hab., III, 2), השקהו (Prov., XXV, 31), והעלהו (Gen., XXII, 2).

Cependant on trouve ־ֶנּוּ dans קחנו (I Sam., XX, 21 ; Jér., XXXIX, 12) et וקחנו (I Sam., XVI, 11). On doit y ajouter וְקָבְנוֹ (Nombr., XXIII, 13) pour וקֻבֶּנּוּ.

La forme féminine ־ֶהָ correspondant à ־ֵהוּ ne se rencontre que dans נִצְּרֶהָ (Prov., IV, 13), אֱהָבֶהָ (*ib.*, 6) et והעמידה (Ez., XXIV, 11). Elle est remplacée le plus souvent par ־ָהּ, dont les exemples sont : הרסה (II Sam., XI, 15), כתבה (Jér., XXX, 8), לכדה (II Sam., XIX, 28), גאָלה (Ps., LXIX, 19), ולַמְּדה (Deut., XXXI, 19), חֻקָּהּ (Is., XXXI, 8), הוציאה (Ez., XXIV, 6), שימה (Deut., XXXI, 19).

On rencontre la forme ־ֶנָּה dans וקראנה (Jér., XXXVI, 15), שמענה (Job, V, 27), תננה (I Sam., XXI, 10) et קחנה (Jér , XXXVI, 14).

Comme on le voit, les formes avec *noun* sont très rares à l'impératif. Mais elles n'en méritent pas moins d'être mentionnées dans les grammaires. Le *noun* y a la même origine qu'au futur ; il correspond à l'énergique arabe et se rattache très vraisemblablement à la particule נָא.

En résumé : 1° au futur indicatif on emploie les suffixes ־ֶנּוּ, ־ֶנָּה ; en poésie on emploie quelquefois ־ֵהוּ, ־ֶהָ. 2° Avec le vav conversif on emploie ־ֵהוּ, ־ֶהָ ou ־ָהּ. 3° Au futur impératif on se sert toujours de ־ֵהוּ, ־ֶהָ à la 2e et à la 3e personne ; à la 1re on emploie plutôt ־ֶנּוּ que ־ֵהוּ et toujours ־ֶנָּה. 4° Le suffixe ־ֶךָּ ne s'emploie qu'à la pause, où il est plus fréquent que ־ֶךָ. On l'emploie presque toujours au futur impératif 3e personne, et toujours à la 1re personne. 5° les suffixes ־ַנִּי et ־ַנִי au futur sont exceptionnels. 6° Les suffixes de l'impératif sont ־ֵהוּ, ־ָהּ, plus rarement ־ֶהָ, ־ֶנּוּ, ־ֶנָּה.

MAYER LAMBERT.

CONTRIBUTIONS
A LA GÉOGRAPHIE DE LA PALESTINE
ET DES PAYS VOISINS

(SUITE [1])

IV

LE TERRITOIRE D'ISSACHAR D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ.

On a, dans une précédente étude [2], fixé les limites d'Issachar au Nord et à l'Ouest; le Jourdain formait la frontière orientale; la frontière méridionale reste indécise, bien qu'elle ait dû plus tard séparer la Galilée de la Samarie.

Nous savons seulement par Josèphe que le bourg de Ginea était un point de la ligne de démarcation : « La Samarie, dit-il, située entre la Judée et la Galilée, commence au bourg appelé Ginea, dans la Grande Plaine [3]. » Ailleurs le même historien parle encore du bourg de Ginea, sur les confins de la Samarie et de la Grande Plaine [4]. Cette donnée fut plus tard enregistrée par le moine Burchard : « De Iezrahel quatuor leucis contra austrum est Ginnin, oppidum muratum quidem sed collapsum, situm in pede montis Effraym, a quo oppido incipit Samaria et terminatur Galilæa [5]. » Il s'agit évidemment dans ce passage du village de Djenin.

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXXV, p. 185; t. XLIII, p. 161; t. XLIV, p 29, et t. XLV, p. 165.
[2] *R. É. J.*, t. XXVI, p. 12 et s.
[3] Josèphe, *Guerre des Juifs*, III, 3, 4.
[4] Josèphe, *Ant. Jud.*, XX, 6, 1.
[5] Burchardus de Monte-Sion, p. 52, édit. Laurent.

Le village de Beit-Kâd, situé à l'est de Djenin, paraît, d'ailleurs, correspondre à Beth éqed haroïm de II Rois, x, 12, situé entre Izreël et Samarie, qu'Eusèbe place en Samarie, à xv milles de Legio dans la Grande Plaine.

La frontière entre la Galilée et la Samarie est marquée, selon les Talmuds, par le village Kefr Outheni ou Outhnaï, identifié par Schwarz avec Kefr Koud [1]. On ne saurait nier que la frontière de Samarie devait passer près de Kefr Koud ni qu'il ait existé jadis dans la région une localité dont le nom rappelait celui de Kefr Outheni : on relève, en effet, sur la carte de Peutinger la route :

Cesaria
Caporcotani xxviii
Scytopoli xxiiii,

mais l'identification de Caporcotani avec Kefr Koud, malgré la similitude de nom, reste à démontrer. Le site de Kefr Koud, « comme caché dans un enfoncement de montagne [2] », semble n'avoir pu être traversé par une grande voie ; la distance de Kefr Koud à Qaïsariyèh par les pistes contournant le massif montagneux ne saurait excéder xxvi milles, tout en pouvant être ramenée à xxiiii milles ; la distance de Kefr Koud à Beisân, l'ancien Scythopolis, par la route directe qui franchit le Djebel Fukua, l'ancienne montagne de Guilboa, est d'environ xx milles ; les chiffres de l'Itinéraire devraient donc être corrigés en xxiiii et xviiii milles.

Il faut encore avoir égard à l'Itinéraire du Pèlerin de Bordeaux, qui de Césarée gagna Sciopoli (ou plus correctement Scythopolis) en passant par la civitas Maxianopolis et par la civitas Stradela (Izreël). Il compte xvii m. de Cæsarea à Maxianopolis, x m. de cette localité à Stradela, et xii m. de Stradela à Scythopolis, soit en tout xxxviiii m., au lieu des lii m. accusés par la carte de Peutinger. Y aurait-il eu deux routes parallèles, ou bien faut-il admettre l'identité de Maxianopoli et de Caporcotani ? Mais la première de ces localités figure sous le nom de Maximianopolis parmi les villes épiscopales de la Palestine seconde, dont la métropole était Scythopolis, et deux de ses évêques assistèrent l'un au concile de Nicée en 325, l'autre à celui de Jérusalem en 536. Elle tirait vraisemblablement son nom de l'empereur Maximien, mort en 310, et, par conséquent, avant cette époque elle n'existait pas, ou elle existait sous un autre nom. Ce nom quel était-il ? Caporcotani, c'est-à-dire le village des Kouthéens, population transplantée par

[1] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 57.
[2] Guérin, *Samarie*, II, p. 224.

les Assyriens après la prise de Samarie, ou bien Adad-Remmon, comme on l'a inféré du texte de Jérôme : « Adadremmon pro quo LXX transtulerunt Ῥοῶνος, urbs est juxta Iezraelem, quæ hoc olim vocabulo nuncupata est, et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon[1] ? » Mais ce texte est moins formel qu'on le pense; il nous dit seulement que du temps du savant docteur Adadremmon avait pris le nom de Maximianopolis. Rien ne s'oppose à ce que la localité ait reçu du vulgaire le nom de village des Kouthéens, comme Beisân fut appelée la ville des Scythes. Cela est plus facile à admettre que l'existence de deux routes parallèles entre Césarée et Scythopolis. L'unité de route entraîne la fusion des deux itinéraires et, par conséquent, le tracé direct par Zérin et Maximianopolis-Caporcotani ; il exclut, par suite, un détour par Kefr Koud. L'indication des Talmuds au sujet de la frontière de Samarie demeure par là même inexpliquée. — Nous essaierons plus loin de préciser l'emplacement de Maximianopolis-Caporcotani.

Sur la limite méridionale d'Issachar, le Livre de Josué (XVII, 11) nous fournit un renseignement qui, malgré son caractère un peu vague, mérite d'être pris en considération : « Manassé avait encore, dans Issachar et dans Aser, Bethchean et ses filles, Ibleam et ses filles, les habitants de Dor et de ses filles, les habitants de En-Dor et de ses filles, les gens de Thaanak et de ses filles, les gens de Meguiddo et de ses filles, et le tiers de la vallée de Napheth. » Les LXX ne mentionnent ni Ibleam, ni En-Dor, ni Thaanak. Ce texte paraît devoir être rapproché : 1° d'un passage du Livre des Juges (I, 27), « Manassé ne prit ni Bethchean et ses filles, ni Thaanak et ses filles ; il ne chassa ni les gens de Dor et de ses filles, ni ceux d'Ibleam et de ses filles, ni les habitants de Meguiddo et de ses filles » (les LXX substituent dans ce texte Βαλὰκ à Ibleam et rétablissent après Meguiddo Ἰεμβλαὰμ); 2° du passage parallèle du 1er Livre des Chroniques (VII, 29) : « aux mains des fils de Manassé étaient Bethchean et ses filles, Thaanak et ses filles, Meguiddo et ses filles, Dor et ses filles ». Cette comparaison, aussi bien que les divergences entre ces versions, conduit à proposer de rétablir ainsi qu'il suit le texte primitif du livre de Josué : « Manassé avait encore, dans Issachar et dans Aser, Betchean et ses filles, Ibleam et ses filles, les gens de Thaanak et de ses filles, les gens de Meguiddo et de ses filles, Dor et le tiers du canton de Naphet-Dor » (cf. I Rois, IV, 11). Les premières localités forment des enclaves dans Issachar, Dor étant sur le territoire d'Aser.

[1] Hieronym., *ad* c. XII *Zachariæ*.

Les sites de Bethchean, de Thaanak et de Meguiddo ont été retrouvés respectivement à Beisân, Ta'anouq et Khan el Ledjdjoun. On voit donc déjà que la frontière d'Issachar courait au sud de ces localités.

Il reste à retrouver l'emplacement d'Ibleam, que Manassé abandonna, d'ailleurs, aux lévites, ainsi que Thaanak [1].

Le second livre des Rois (IX) nous montre Joram, roi d'Israël, et Ochosias, roi de Juda, se portant à la rencontre de Jéhu, Joram tombant percé d'une flèche, Ochosias s'enfuyant dans la direction de Beth-Haggan (Βαιθγάν), frappé à son tour sur son char à la montée de Gour (ἐν τῷ ἀναβαίνειν Γαί) vers Ibleam, et venant mourir à Meguiddo. Beth-Haggan, *la maison du jardin*, ne saurait être confondu avec En Gannim, *la fontaine des jardins*. Si Ochosias, mortellement blessé, vient rendre le dernier soupir à Meguiddo, c'est que la route qu'il suivait le rapprochait de cette place ; Ibleam ne doit donc pas être cherché dans la direction d'En Gannim, mais dans celle de Meguiddo. Il est, au surplus, intéressant de rappeler la succession des cartouches sur les listes de Toutmès : 42. Thaanak, 43. Iblaama, 44. Kentuasna, Kuasna, Kenuasna, soit, d'après Mariette, *le jardin d'Asna*.

On ne saurait, d'ailleurs, se dissimuler que de toutes les enclaves de Manassé, celle d'Ibleam dût être la moins importante. Dans le tableau des circonscriptions administratives de Salomon (I Rois, IV), le nº 10 est assigné à Issachar, le nº 4 à Dor, le nº 5 à Thaanak et Meguiddo et à tout Bethchean, à ce qui est vers Çarthan, au-dessous d'Izreël, de Bethchean jusqu'à Abelmehola, jusqu'au delà de Ioqmeam. Ibleam n'est pas mentionné, mais, par contre, nous sommes mis en possession de renseignements détaillés qui trahissent une limite territoriale ; aussi convient-il de chercher à préciser le site des nouvelles localités énumérées.

Çarthan. Les LXX écrivent : Σεσαθὰν, Eusèbe : Σαρθάν. ὑποκάτω Ἰεζρεέλ, Jérôme : Sarthan quæ est ad radices Iezrahelis. Ces indications ne sauraient, d'ailleurs, prévaloir sur les textes relatifs à la fonte des colonnes du temple qui placent cette localité dans la vallée du Jourdain : ce fut dans le Kikkar du Jourdain que les fit fondre le roi Salomon, au gué d'Adam [2], entre Soukkoth et Çarthan (I Rois, VII, 46) : ἐν τῷ πάχει τῆς γῆς ἀναμέσον Σοχχὼθ καὶ ἀνα-

[1] Josué, XXI, 25, assigne à Manassé les deux villes de Thaanak (Τανὰχ) et Gathrimmon (Ἰεβαθὰ) ; le texte parallèle de I Chr., VI, 55, donne Aner (Ἀνὰρ) et Bileam (Ἰεμβλάαν). On a depuis longtemps remarqué l'erreur commise par le scribe, qui a transcrit le nom de Gathrimmon, donné à la ligne précédente du texte hébreu comme ville lévitique de la tribu de Dan.

[2] Si on adopte la lecture de Moore, במעברת אדם *au gué d'Adam*, et non « dans les moules (?) de terre ».

μέσον Σειρά, écrivent les LXX. Le texte parallèle de II Chr., IV, 17, porte : « entre Soukkoth et Céréda (ἐν οἴκῳ Σοκχὼθ καὶ ἀναμέσον Σαρηδαθά). Çarthan, Σειρά, Céréda désignent évidemment la même localité. C'est d'elle encore qu'il s'agit dans le passage du Livre des Juges (VII, 23) : « jusqu'à Beth-hachitta vers Céréra, jusqu'au bord d'Abelmehola, près de Tabbath, s'enfuirent les bandes ennemies ». Céréda, Σαριρὰ, donna naissance à Jéroboam, fils de Nebat, l'Ephratite (I Rois, XI, 26), le premier roi d'Israël.

Abelmehola, que nous venons de voir à deux reprises associé à Çarthan, et que nous savons par ailleurs (I Rois, XIX, 16) être la ville natale du prophète Elisée, correspondrait, d'après Eusèbe, à une localité de Βηθμαιελά, située dans la vallée à X milles de Scythopolis. Or, précisément à cette distance la vallée du Jourdain est traversée par le cours sinueux de l'Oued el Mâleh, sur le bord duquel était évidemment placé Ἀβελμαελαί.

D'ailleurs, dans le voisinage on trouve Aïn es Shukk, Muntar es Shukk, avec les ruines d'une ville antique au Tell el Shukk ; un peu plus au Nord se dresse le Tell es Zakkûmeh, dont le nom rappelle Ioqmeam. Le cours inférieur de l'Oued el Mâleh a conservé le nom de Es Sherar. A une faible distance au nord de cet Oued, Aïn es Sâkut, Debbet es Sâkut et tout près les deux monticules de Tell abu Sûs jalonnent un point de passage du Jourdain.

Si, donc, il n'est pas possible de préciser absolument les sites des différentes localités précitées, du moins la région à laquelle elles appartenaient est bien définie, et l'on a reconnu une limite territoriale naturelle, qui pourrait fort bien avoir servi de frontière à Issachar.

Le Livre de Josué fait bien suivre l'énumération des villes d'Issachar de l'indication : « La ligne frontière touchait au Thabor, à Chahacim et Beth Chémech et aboutissait au Jourdain » ; mais l'on voit tout de suite que ce texte se réfère à un tronçon de la frontière septentrionale d'Issachar, jalonnée par le Thabor. Beth Chémech se retrouve au Kh. Chamsin ; Chahacim, qu'Eusèbe et Jérôme transcrivent Sasima, pourrait fort bien correspondre au Kh. Bessum, forme contractée de Betsasima, comme Beth Chean est devenu Beisân.

On est donc, somme toute, réduit à conjecturer le tracé de la frontière méridionale d'Issachar.

Pour épuiser le sujet, il nous reste à passer en revue les différentes localités attribuées à Issachar par le Livre de Josué.

1. Izreël, Ἰαζῆλ, aujourd'hui Zerin.

2. Kessouloth, Κασαλὼθ, ou mieux Ἀχασελὼθ, Achaseluth, placé

par les *Onomastica sacra* au pied du Thabor, au village de Κσαλοὺς ou Chasalus, aujourd'hui Iksal; c'est le Kisloth-Thabor de Josué, XIX, 12, sur les confins de Zabulon.

3. Chounem, Σουνὰμ, placé par les *Onomastica* à V milles au sud du Thabor, au village de Σουλῆμ, aujourd'hui Soulam.

On a voulu [1], et non sans raison, retrouver en ce lieu le campement des Philistins, avant la bataille du Mont Guilboa; cette identification ne saurait cependant être admise sans explication.

Le texte porte : « Les Philistins se réunirent et vinrent camper à Chounem (Σωνάμ). De son côté, Saül rassembla Israël, qui installa son camp au Guilboa. Le roi aperçut les campements des Philistins, aussi eut-il peur et son cœur trembla-t-il fort » (I Sam., XXVIII, 4-5). « Les Philistins avaient groupé tout leur monde à Apheq. Israël campait près de la fontaine d'Izreël » (I Sam., XXIX, 1). Les LXX écrivent : ἐν Ἀενδὼρ τὴν ἐν Ἰεζραήλ. « Les Philistins combattirent contre Israël, qui prit la fuite devant eux. Les Israélites tombèrent percés sur la montagne de Guilboa » (I Sam., XXXI, 1; I Chr., X, 1).

Le village de Zerin est assis sur le dernier gradin de la chaîne du Djebel Fukua, qui correspond au mont Guilboa. Soulam se dresse à un peu plus de cinq kilomètres de distance sur une hauteur, au nord de Zerin. Près de Zerin est la source Aïn el Maïteh (*la source morte*). Ainsi, de Zerin on pouvait découvrir le camp philistin établi près de Schounam, dans une région riche en sources.

Ce que l'on comprend difficilement, c'est que Saül, terrifié par la vue de l'ennemi, se soit aventuré à plus de dix kilomètres de ses troupes, en passant à faible distance des tentes philistines, pour aller consulter une nécromancienne. C'est cependant ce qu'il faudrait admettre si, avec l'*Onomasticon*, on allait chercher Endor à IV milles au sud du Thabor, au village actuel d'Endour. Il est, d'autre part, curieux de constater que les LXX traduisent la fontaine d'Izreël par Ἀενδῶρ τῆν ἐν Ἰεζραήλ. Et notre étonnement redouble en voyant le Psalmiste (LXXXIII, 10) placer à Ἀενδὼρ la défaite de Midian par Gédéon, défaite qui eut lieu près En-Harod (Juges, VII, 1), dans la vallée qui descendait d'Izreël à Beth-Chean. Mais tout s'explique si l'on cherche de ce côté le théâtre de la scène de nécromancie.

4. Hapharaïm, Ἀγὶν, Αἰφραΐμ d'Eusèbe, Afraïm de Jérôme, placé par ces docteurs à Ἀφραία, Afarea, localité à VI milles de Legio vers le nord : semble, d'après la distance, correspondre aux villages de Fouleh et A'fouleh, sur les bords de l'Oued el Hufiyir.

[1] Guérin, *Galilée*, I, p. 112.

5. Chion, Σιωνὰ (LXX), Σεών d'Eusèbe, Seon ou Seen de Jérôme, situé, d'après ces docteurs, près de la montagne de Thabor. Le Psalmiste fait peut-être allusion[1] à cette localité, lorsqu'il s'écrie : « Comme la rosée du Hermon qui descend sur les montagnes de Sion » (Ps., CXXXIII, 3). Le site de Chion doit, d'après cela, être cherché sur les pentes du petit Hermon (Djebel-Dahy), peut-être à Toumrah, qui paraît avoir été une ancienne localité[2].

6. Ῥεηρὼθ n'est mentionné que par les LXX ; son existence est très problématique. Peut-être le scribe a-t-il transcrit deux fois de suite le même nom en l'estropiant la première fois.

6 *bis*. Anaharath, Ἀναχερὲθ (LXX), Ἀνέρθ d'Eusèbe, Anerith de Jérôme, appartient vraisemblablement à la même région que les localités précédentes. M. de Saulcy[3] a proposé comme emplacement le village de En-Naourah, sur le flanc nord du Djebel-Dahy ; ne conviendrait-il pas plutôt de songer au village de Malouf, où l'on a signalé les ruines d'une ville à nécropole[4] ?

7. Rabbith, Δαβιρὼν (LXX). C'est le Daberath de Josué, XIX, 12, sur les confins de Zabulon. Cette ville fut assignée aux lévites (Daberath, Δεββὰ, Jos., XXI, 28 ; Dobrath, Δεβερὶ, Δαβὼρ, I Chr., VI, 57). Aujourd'hui Dabourieh.

8. Qichion, Κισὼν (LXX), Cision (Jér.), ville lévitique (Jos., XXI, 28), appelée sur la liste parallèle (I Chr., VI, 57) Qédech, Κέδες.

On serait tenté de placer cette localité sur les bords mêmes du Qichon, aujourd'hui Nahr-el-Mukatta, soit que la localité ait tiré son nom de celui de la rivière, ou la rivière de celui de la localité ; l'attention se porterait donc sur Ludd (ruine), Tell-Thôrah, ou Tell-esh-Shemmam de la carte du P. E. F.

Le site du Tell-abu-Qudeis semblerait devoir être écarté comme étant à une certaine distance du Nahr-el-Mukatta. On ne saurait, d'ailleurs, après réflexion, persister dans l'opinion qui identifie le Qédech d'Issachar avec la localité visée par le passage du Livre des Juges (IV, 11) : « Héber, le Qénite, avait incliné sa tente vers Elon, à Çaanannim, près de Qédech. » Le chêne (Elon) de Çaanannim était sur les confins de Nephtali (Josué, XIX, 33), et le Talmud[5] rend Beçaananim par Agnia de Qédech, « le bassin de Qédech ».

L'étude de la conquête de la Palestine par Josué[6] nous a conduit à proposer de chercher Qédech au Tell-el-Kaïmoun.

[1] Reland, *Palæstina*, p. 325.
[2] Guérin, *Galilée*, I, p. 124.
[3] De Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, p. 23.
[4] Guérin, *Galilée*, I, p. 121.
[5] Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 224.
[6] *R. É. J.*, t. XLV, p. 169.

9. Ebeç, Ῥεβὲς (LXX), Aemes (Jér.), Αἴμ (Eus.). Site inconnu.

10. Remeth ou Ramoth, aussi appelé Iarmouth, Ῥαμὼθ, Ῥεμμὰθ, Ῥεμμὰς des LXX, Iermoth (Jér.), Ἱερμὼν (Eus.), ville lévitique.

Son nom conduit à lui assigner un site élevé. On a proposé le village de Roummaneh, près Ta'annouq ; on a rappelé, à ce propos, le passage du prophète Zacharie (XII, 11) : « Comme le deuil de Hadad-Rimmon en la plaine de Meguiddo » ; l'on a reproduit la note de Jérôme d'après laquelle Adadrimmon portait, de son temps, le nom de Maximianopolis, et l'on a, enfin, cité l'Itinéraire du Pèlerin de Bordeaux entre Césarée et Scythopolis par Stradela (Izreel).

Nous avons plus haut fait valoir les raisons militant en faveur de l'identité de cet itinéraire et de la route figurée sur la carte de Peutinger, tout en laissant en suspens la question de l'emplacement de la station Caporcotani = Maximianopolis. Le moment est venu d'essayer de la résoudre.

Roummaneh, étant à moins de IX milles de Zerin, ne semble pas convenir ; la localité cherchée devait, d'ailleurs, se trouver à XXIIII milles de Beisân, distance donnée par la carte de Peutinger pour l'intervalle Caporcotani-Scythopolis, et, par conséquent, à XII milles de Zerin, puisque le Pèlerin de Bordeaux compte XII milles entre Scythopolis et Stradela. Reportant cette distance de XII milles sur la carte en partant de Zerin et dans la direction de Qaïsariyèh, l'on tombe sur la localité qui porte aujourd'hui le nom arabe de Oum-el-Fahm « la mère du charbon ». Cette localité est, d'ailleurs, à la distance voulue, XVII à XVIII milles de Qaïsariyèh. Son site élevé justifierait l'attribution du nom de Remeth.

11. Ên-Gannim, Ἰεὼν (LXX), Ἠνγαννί (Eus.), Enganni (Jér.), ville lévitique appelée par les LXX (Jos., XXI, 29) πηγὴν γραμμάτων, et sur la liste parallèle de I Chr., VI, 58, Anem, Ἀινὰν, aujourd'hui Djenin.

11 *bis*. Τομμὰν (LXX). Ἰεὼν étant une corruption d'Aïn, on serait tenté de mettre en parallèle les groupes πήγη γράμματων et Ἰεὼν Τομμὰν, si Eusèbe et Jérôme ne nous avaient signalé l'existence d'une localité de Rethom. Son site demeure, d'ailleurs, inconnu.

12. Ên Hadda, Ἠναδδά (Eus. et Jér.), Αἰμαρὲκ (LXX).

Le nom indique le voisinage d'une source. Or, à l'est de Djenin, on trouve comme sources : Aïn-el-Hadid, source ferrugineuse maintenant tarie entre les villages de Beit-Kad et de Djelbous, jadis alimentés par des citernes ; Aïn-el-Maïteh, près de Zerin, c'est la source d'Izreël dont il a été parlé plus haut ; Aïn-Tubaun

dans la vallée; Aïn-Djeloud, source très abondante qui donne naissance à la rivière du même nom qui passe à Beïsân, et dans laquelle on a retrouvé l'Ên-Harod de Gédéon (Juges, VII, 1); Aïn, en Rihanieh, un peu plus bas dans la vallée, et, enfin, dans le massif des collines qui se dresse au nord de la vallée, une source entre Oumm-el-Thaybeh (la mère de la bonté) et Kh.-el-Haddad.

Si l'on trouvait près de l'Aïn-Djeloud des vestiges d'une localité antique, il n'y aurait pas à hésiter, Harod, Ἀρὰδ et Hadda, Ἀδδά pouvant être considérés comme des transcriptions différentes d'un même nom. A défaut de ces ruines, on pourrait accueillir la suggestion de M. Guérin[1] relative aux ruines de la ville importante qui porte le nom arabe de Oumm-el-Thaybeh.

13. Beth-Paççeç, Βηρσαφής (LXX), Βηθφασις (Eus.), Betfases (Jér.). Site inconnu.

V

LES PAYS ARAMÉENS DE LA RIVE GAUCHE DU JOURDAIN AU TEMPS DE DAVID.

Les Israélites, lors de la conquête de la Terre Promise, ne se heurtèrent pas aux Araméens. A quelle époque postérieure[2] les deux peuples prirent-ils contact? On a longtemps pensé que cet événement se produisit au début de la période des Juges, Israël ayant subi plusieurs années la domination d'un roi d'Aram — Naharaïm[3]; mais, en remarquant, avec Graetz, Klostermann et Cheyne, que son libérateur fut Othoniel, le neveu de Caleb, et qu'il a dû exister une relation de voisinage entre le pays de l'envahisseur et le centre du soulèvement, Juda, on a reconnu qu'on avait été le jouet de l'erreur graphique si fréquente dans l'ancienne écriture, et qu'il fallait restituer *Edom* au lieu et place de *Aram*, le mot *Naharaïm* ayant été ajouté à la suite de la confusion commise.

Lorsque les Danites cherchèrent de nouvelles terres, ils je-

[1] Guérin, *Galilée*, I, p. 126.

[2] Il y eut contact antérieur. Deutéronome, XXVI, 5, fait du patriarche Jacob un Araméen. Genèse, XXVIII, 5, mène Jacob en Paddan-Aram à la maison de Laban ben Bethouël, l'Araméen, frère de Rebecca. Gen., XXV, 20, appelle Bethouël l'Araméen de Paddan-Aram; il était fils de Milka, femme de Nahor, frère d'Abraham (Gen., XXIV, 15). Nahor, qui habitait en Aram-Naharaïm (Gen., XXIV, 10), eut, entre autres fils, Qemouël, père d'Aram, et Bethouël (Gen., XXII, 21-22).

[3] Juges, III, 8.

tèrent leur dévolu sur Laïch, dans la vallée de Beth-Rehob, qui se trouvait bien éloignée des Sidoniens et sans relations avec Aram[1]. Plus tard, sous Saül et David, on trouve les Araméens installés dans le pays. Il y eut donc, dans l'intervalle, une poussée des Araméens qui les rapprocha d'Israël.

Les deux peuples en vinrent aux mains sous Saül ; le passage : « Alors il combattit tous les ennemis d'alentour, Moab, les Benê-Ammon, Edom, les rois de Soba, les Philistins[2] » traduit le coup d'œil circulaire d'Israël se promenant successivement sur Moab, sur Ammon, sur Aram (et non Edom), sur les rois de Soba et sur les Philistins. Le texte des LXX porte : εἰς τὸν Μωὰϐ καὶ εἰς τοὺς υἱοὺς Ἀμμὼν καὶ εἰς τοὺς υἱοὺς Ἐδὼμ καὶ εἰς τὸν Βαιθαιὼρ καὶ εἰς βασιλέα Σουϐὰ καὶ εἰς τοὺς ἀλλοφύλους, et porte ainsi la trace d'une autre altération apportée au texte primitif : Βαιθαιὼρ pour Beth-Rehob. Les peuples araméens que Saül eut à combattre sont bien ceux que nous allons retrouver en face de David, Rehob et Soba.

Cette nouvelle lutte fut provoquée par le traitement infligé aux ambassadeurs de David par Hanoun, roi des Benê-Ammon. « Les Benê-Ammon, voyant qu'ils étaient odieux à David, louèrent comme mercenaires Aram de Beth-Rehob et Aram de Soba (τὴν Συρίαν Βαιθραὰμ καὶ τὴν Συρίαν Σουϐά καὶ Ῥοὼϐ) au nombre de vingt mille fantassins, et le roi de Maaka (Ἀμαλὴκ) avec mille hommes, et ceux de Tob (Ἰστὼϐ) au nombre de douze mille. » (II Sam., x, 6) « Les Benê-Ammon sortirent et se rangèrent en bataille pendant qu'Aram de Soba et de Rehob et les gens de Tob et de Maaka (Συρίας Σουϐά καὶ Ῥοὼϐ καὶ Ἰστὼϐ καὶ Ἀμαλὴκ) tenaient la campagne. » (II Sam., x, 8.)

Dans le récit parallèle, les Benê-Ammon louent des chars et des cavaliers d'Aram-Naharaïm, d'Aram-Maaka et d'Aram-Soba (ἐκ Συρίας Μεσοποταμίας καὶ ἐκ Συρίας Μαάχα καὶ παρὰ Σωϐάλ) ; ils engagent ainsi trente-deux mille chars et en plus le roi de Maaka et son peuple, qui vinrent camper devant Médeba (I Chr., XIX, 6-7).

Ainsi, dans les auxiliaires d'Ammon, on distingue deux groupes, l'un, araméen, formé des contingents d'Aram-Naharaïm, d'Aram-Maaka ou Beth-Rehob et d'Aram-Soba, l'autre, de peuples non araméens, comprenant le roi de Maaka (Ἀμαλὴκ des LXX) et les gens de Tob[3].

[1] Juges, XVIII, 7 et 28.
[2] I Sam., XIV, 47.
[3] On a parfois voulu voir dans Ich-Tôb le nom du roi de Maaka, et, pour rendre plus parfait le parallèlisme entre II Sam., x, 8, et I Chr., XIX, 6-7, supprimer l'indication du contingent de 1,000 hommes attribué par le premier texte à Maaka ; mais l'existence bien démontrée d'un pays de Tob conduit à renoncer à la correction proposée.

Battus par Joab, le chef des troupes de David, les Araméens se reformèrent et, dans une seconde campagne, marchèrent contre Israël. « Adarézer mit en mouvement Aram d'au delà du fleuve (ἐκ τοῦ πέραν τοῦ ποταμοῦ Χαλαμὰκ). Ceux-ci vinrent à Hélam (Αἴλαμ), ayant à leur tête Chobak, chef de l'armée d'Adarézer. On l'apprit à David, qui rassembla tout Israël, franchit le Jourdain et se dirigea sur Hélam. Aram se rangea en bataille devant David et la lutte commença. Aram recula devant Israël et, sous les coups de David, perdit sept cents chars et quarante mille cavaliers. Là fut mortellement atteint Chobak, chef de l'armée ennemie. Tous les rois, gens d'Adarézer, se voyant vaincus par Israël, firent avec lui leur paix et devinrent ses tributaires. » (II Sam., x, 16-19) Le récit parallèle (I Chr., xix) ne diffère que par l'état des pertes subies — sept mille hommes de char au lieu de sept cents chars, et quarante mille fantassins au lieu de quarante mille cavaliers. — Ces divergences même accusent l'origine commune des deux rédactions.

Un second compte rendu des mêmes campagnes nous est fourni par II Sam., viii, et I Chr., xviii : « David, lorsqu'il alla étendre la main sur l'Euphrate, frappa Adadézar ben Rehob, roi de Soba; il lui prit dix-sept cents cavaliers (mille chars, dix-sept cents cavaliers, lxx) et vingt mille fantassins. Il énerva tous les chevaux de char (il brisa tous les chars, lxx), n'en gardant que cent. Aram de Damas vint au secours d'Adadézer, roi de Soba; mais David frappa d'Aram vingt-deux mille hommes. Après quoi, il établit des garnisons dans Aram de Damas. Les gens du pays furent soumis à David en qualité de tributaires. » (II Sam., viii, 3-6.) Les Chroniques placent à Hamath le théâtre de la défaite d'Adadézer.

Ainsi les deux comptes rendus assignent à la lutte deux phases, défaite du roi de Soba, intervention des Araméens de Damas et leur défaite.

Pour éclairer les événements dont nous venons de percevoir le double écho, il importe de fixer sur la carte la position respective des diverses contrées envisagées.

Tob. — La terre de Tob, que Jephté habita, était voisine du pays de Gilead (Juges, xi, 3 et 5).

Maaka. — Avec les gens de Tob marche le roi de Maaka (d'Ameleq d'après les lxx) avec un contingent de 1.000 hommes. Le roi de Maaka n'a, d'ailleurs, rien de commun avec Aram Maaka; ce serait le chef d'une tribu demeurée attachée à la terre, même après la conquête du pays par Israël. On lit, en effet : « D'Aroër sur le bord du torrent de l'Arnon, ils (Ruben et Gad) avaient toute la

plaine, Médeba jusqu'à Dibon ; toutes les villes de Sihon, roi de l'Emorite qui régna à Hechbon jusqu'à la frontière des Benê-Ammon; Guilead, le pays du Guechourite et du Maakatite, toute la montagne de Hermon et le Bachan... Les Benê-Israël ne chassèrent ni le Guechourite, ni le Maakatite, Guechour et Maakat habitant encore aujourd'hui au milieu d'Israël » (Josué, XIII, 9-11). D'après l'ordre d'énumération des contrées, Maaka serait au nord de Guechour.

La situation de Guechour[1] est d'ailleurs établie par le passage II Sam., II, 9 : « Isboseth, fils de Saül, fut roi sur Gilead, sur Guechour[2], sur Izreël, sur Ephraïm, sur Benjamin, et sur tout Israël. » Guechour et Tob étaient deux cantons voisins.

A l'appui de la leçon des LXX, on pourrait rappeler la double intervention d'Amaleq au temps des Juges, une première fois avec Moab et les Benê Ammon, une seconde fois avec Midian et les Benê Kédem.

Beth-Rehob. — La position de Beth Rehob au pied du Hermon dans le territoire occupé par Dan est révélée par Juges, XVIII, 28. A la même région appartenait Abel Beth Maaka, qui fut assiégé par Joab (II Sam., XX, 19) et plus tard conquis par le roi de Damas : « Benadad envoya les chefs de son armée contre les villes d'Israël. Il frappa Iyon, Dan, Abel Beth-Maaka, et tout Kinneret et tout le pays de Nephtali » (I Rois, XV, 20). Ainsi s'explique la double désignation employée, Aram Maaka, Aram Beth Rehob.

Aram Soba. — Le roi de Soba dans le second compte rendu, qui est d'ailleurs muet sur Aram Beth Rehob, s'appelle Adadézer ben Rehob. Aram Soba dans un compte rendu comme dans l'autre joue un rôle prépondérant dans la confédération. La place qui lui est assignée par I Chr., XIX, conduit à placer son territoire au sud de celui d'Aram Maaka. On est, d'ailleurs, confirmé dans cette idée en lisant que David rapporte une grande quantité d'airain de

[1] Ce pays est distinct du pays de Guechour razzié par David quand il était chez les Philistins (I Sam., XXVII, 8). David pendant son séjour à Hébron épousa Maaka, fille de Talmai, roi de Guechour, dont il eut Absalon (II Sam., III, 3); ce dernier, après avoir tué son frère Ammon, se réfugia auprès de Talmaï, fils de Ammihour, roi de Guechour (II Sam., XIII, 37). Il est à croire que David se maria dans un pays où il avait été, plutôt que dans une région inconnue de lui. En voyant, d'autre part, une femme de Theqoa plaider auprès de David la cause du fils exilé, et plus tard Absalon aller se faire proclamer roi à Hébron, on devine l'influence de la amille maternelle. Lors donc qu'on lit, II Sam., XV, 8, *Guechour en Aram*, on est aussitôt porté à écarter comme une glose erronée les mots *en Aram*. Autrement le pays de Guechour aurait eu en même temps pour rois Talmaï et le fils de Saül. On peut enfin remarquer que, si la famille maternelle d'Absalon était originaire d'une contrée voisine de Gilead, David, fuyant devant Absalon, n'aurait pas pris le chemin de Mahanaïm.

Si l'on adopte la leçon de la Vulgate.

Bétah[1] et Bèrotai[2], villes d'Adadézer (II Sam., VIII, 8), que ce métal servit à fabriquer la mer d'airain, les colonnes, bassins, etc. du Temple (I Chr., XVIII, 8) et que la coulée de ces pièces eut lieu dans la vallée du Jourdain entre Soukkoth et Çarthan (I Rois, VII, 46; II Chr., IV, 17). La situation de ces deux points est connue : ces localités devaient être voisines du lieu où le lourd butin avait été, à la fin de la campagne, emmagasiné, et l'on avait dû, d'ailleurs, y choisir pour dépôt une des villes de la rive droite du Jourdain les moins éloignées de Bétah et de Bèrotai. Cet ensemble de considérations conduit à chercher le pays de Soba à l'est ou plutôt au sud-est du lac de Gennésareth.

Le théâtre de la défaite d'Adadézer est d'après II Sam., X, 16, Hélam, d'après I Chr., XVIII, 3, Hamath, Hamath de Soba prise plus tard par Salomon (II Chr., VIII, 3). Ce pourrait fort bien être Αἰμάθ, Ἐμμαθὰ, Amatha, placé par l'*Onomasticon* dans le voisinage de Gadara, et célèbre par ses sources thermales, aujourd'hui Kh. Hammeh sur le bord du Cheriat el Mandour, l'ancien Yarmouk, Hieromicas de Pline (V, 16), Heromicas de la carte de Peutinger.

On pourrait peut-être rapprocher Hélam de Χαλαμὰκ.

G. MARMIER.

[1] Bétah, Μετεβὰκ, est appelé dans le texte parallèle (I Chr., XVIII, 8) Tibehath, Μαθαβὲθ. — On croit pouvoir rapprocher de ces noms celui de Tabakat Fahil « les étages de Fahil », l'ancienne Pella, qui d'après Étienne de Byzance s'appelait également Βοῦτις.

[2] Dans le texte parallèle (I Chr., XVIII, 8) Koun.

ORDINATION ET AUTORISATION

M. Isaac Halévy a prétendu, dans son ouvrage *Dorot Harischonim*, II, p. 210 et suiv., que la notice de *Sanhédrin*, 5 *a*, d'après laquelle Rab reçut, avant de partir pour la Babylonie, l'autorisation de Rabbi, ne prouve pas que Rab retourna alors définitivement en Babylonie. D'après Halévy, Rab aurait entrepris à ce moment un simple voyage d'affaires et il serait bientôt revenu en Palestine, où il serait encore demeuré près de trente ans. C'est seulement en 219 de l'ère vulgaire, c'est-à-dire trente ans environ après la mort de Rabbi, que Rab serait retourné pour toujours dans sa patrie. Contre cette interprétation de Halévy j'ai publié un article, *Le Retour de Rab en Babylonie* (*Revue*, t. XLIV, p. 45-62), où j'ai démontré, je crois, que les affirmations de Halévy sont insoutenables. La défense de Halévy a été prise par M. Kottek, dans une brochure intitulée « Progrès et Recul » (*Fortschritt und Rückschritt*). Comme mon travail est suffisamment détaillé, le lecteur décidera aisément, sans que j'aie à y revenir, de quel côté il faut chercher le progrès. Dans les pages qui suivent, je me propose seulement de soumettre à une discussion circonstanciée le « nouveau débat » soulevé par Halévy et dont M. Kottek parle, p. 21, parce que Halévy y émet une nouvelle hypothèse, qui ne pouvait entrer auparavant en ligne de compte.

En effet, Halévy, dans ses *Dorot Harischonim*, partageait encore l'opinion courante, d'après laquelle l'autorisation que Rab reçut de Rabbi, à l'effet de trancher les procès civils et de rendre des décisions rituelles, visait la Babylonie. J'objectai, entre autres choses, à Halévy que, si, comme il l'affirmait, Rab n'avait entrepris qu'un voyage de peu de durée, il devenait impossible de comprendre pourquoi Rab avait eu l'idée de se munir de l'autorisation de Rabbi, en vue de pouvoir exercer en Babylonie des fonctions déterminées. Pour parer à cette objection Halévy suppose à présent que cette autorisation ne s'appliquait pas du tout

à la Babylonie, mais à la Palestine. Dès le premier coup d'œil cette affirmation apparaît déjà comme aventureuse, car le récit est ainsi conçu dans *Sanhédrin*, 5 *a* : « Lorsque Rab alla en Babylonie, R. Hiyya dit à Rabbi : Mon neveu va en Babylonie, peut-il enseigner ? » (voir plus loin). La double mention de la Babylonie ne laisse aucun doute : l'autorisation était bien destinée à ce pays. Mais Halévy a pensé que même l'incroyable peut devenir plausible à l'aise de subtilités, et il n'a reculé devant aucun moyen pour donner une apparence de démonstration à l'appui de sa nouvelle hypothèse. Il va sans dire qu'il n'y a pas réussi ; en outre, il s'est empêtré dans des erreurs qui sont faites pour apporter une grande confusion dans la question, si importante et si peu connue, de la nature de l'*ordination* et de l'*autorisation*.

Avant tout, Halévy croit devoir établir que Rabbi a donné à Rab, non pas une *ordination*, mais une *autorisation*, et, comme toujours, il commence par se livrer, à ce propos, à des attaques contre nos historiens. Dans Kottek, p. 21, on lit : « Pour éclaircir complètement ce point, nous voulons entrer ici dans plus de détails et ajouter à nos considérations un nouvel argument emprunté aux additions écrites que Halévy a faites à son 2e vol. et qui ont été aimablement mises à notre disposition. Halévy dit à peu près ceci : Rappoport et les autres historiens qui ont traité ce sujet pensent qu'il s'agissait ici d'une ordination, סמיכה, que Rab obtint de Rabbi et qu'il demanda plus tard au fils de Rabbi, R. Gamliel, et que Rab, pendant qu'il était en Babylonie, devait obtenir du patriarche palestinien cette ordination pour l'utiliser en Babylonie. Mais les deux points sont erronés : il ne s'agit pas d'une ordination, סמיכה, mais d'une autorisation, רשות, et la Palestine n'a jamais pu la conférer pour la Babylonie. »

L'attaque dirigée contre nos historiens est doublement injuste. D'ordinaire, Rappoport et les autres savants ne parlent pas d'ordination סמיכה, mais seulement d'autorisation רשות. Ainsi Rappoport dans *Erech Millin*, p. 140 *a*, 141 *b*, 142 *b* et 218 *a* ; Graetz, IV, 2e éd. p. 214. De mon côté, je me suis toujours servi, dans mon article sur *le Retour de Rab,* du terme « autorisation ». Il est rare que l'autorisation de Rabbi soit désignée par סמיכה ; voir Rappoport, *ibid.*, p. 222 *a* (ונסמך ממנו). Cela même n'est pas une erreur, car une partie de l'autorisation (דין) était une סמיכה, tandis que l'autre partie (יורה) était un רשות ou attestation que le rabbin en question possédait les connaissances nécessaires. Les procès civils ne pouvaient, en effet, être jugés que par un collège de trois personnes ou un מומחה. De même, certaines décisions rituelles qui demandaient

des connaissances techniques (כתמים, נדרים, בכורות) devaient être rendues par un מומחה ou un collège de trois membres. La nomination de מומחה pour ces fonctions était une ordination (סמיכה) formelle, bien que limitée. C'est ainsi qu'on dit dans j. *Haguiga*, I, 8 : מהו למנות זקנים לדברים יחידים, et le verbe מנה, dans le Yerouschalmi, signifie : « nommer » ou « ordonner ». Il en était autrement des décisions à rendre dans des questions rituelles ordinaires. Primitivement chacun pouvait statuer sur ces cas, pourvu qu'il se crût en possession des connaissances nécessaires. Mais comme des gens sans qualité s'étaient arrogé ce droit, on décida à l'époque de Rabbi qu'on exigerait, pour ces questions, une attestation d'un docteur (*Sanh.*, 5 *b*). Assurément l'ordination pouvait être conférée pour des fonctions rituelles ordinaires, mais elle n'était pas absolument nécessaire, car une permission d'un docteur suffisait en ce cas [1].

L'ordination, conférant au titulaire le droit de rendre des décisions rituelles ordinaires, avait donc pour seul but de lui permettre de se passer de l'autorisation du maître ; elle constatait simplement que la personne ordonnée avait acquis les connaissances nécessaires. L'autorisation du maître était valable exclusivement pour les décisions rituelles ordinaires. Mais elle ne conférait pas le droit de juger seul les procès civils, d'examiner les défauts des premiers-nés des animaux et les כתמים, et d'annuler les vœux. Pour toutes ces fonctions l'ordination était nécessaire en Palestine. Or, comme l'ordination de Rabbi conférait le droit de juger les procès civils (דין) et (pour Rabba) d'examiner les défauts (יתיר בכורות), elle constituait, pour cette part, une ordination. Mais comme elle donnait aussi le droit de répondre aux questions rituelles (יורה), elle ne peut être considérée à ce point de vue que comme une autorisation, une attestation. Ainsi, l'autorisation de Rabbi peut être appelée aussi bien סמיכה que רשות.

Halévy méconnaît entièrement la nature de l'ordination et de l'autorisation, et il commet des erreurs impardonnables quand il dit : « Il ne s'agit pas ici d'une סמיכה, ordination, mais d'une autorisation... L'autorisation que Rab reçut de Rabbi se rapportait *uniquement* à des fonctions à exercer à l'intérieur de la Palestine... Qu'il ne s'agisse pas ici d'une סמיכה, mais de l'autorisation de prendre des décisions rituelles — autorisation sans la-

[1] Il y avait encore une autre autorisation du docteur dans laquelle celui-ci déclarait que, pour son compte, il ne s'opposait pas à ce que le disciple rendît des décisions. Sans cette permission le disciple ne pouvait pas, par égard pour son maître, rendre des décisions du vivant de celui-ci. Cette autorisation ne nous intéresse pas en la circonstance.

quelle aucun disciple à cette époque, n'avait pas qualité pour prendre de telles décisions — c'est ce qui ressort du même passage talmudique où il est question de l'autorisation accordée par Rabbi à Rab et à Rabba bar Hana. On lit, en effet, dans *Sanhédrin*, 5 *b* : אי גמיר רשותא למה לי למשקול ? משום מעשה שהיה... תנא באותה שעה גזרו תלמיד אל יורה אלא אם כן נוטל רשות מרבו (p. 22). » D'abord il est faux que l'autorisation de Rabbi ne comprenne que la permission de rendre des décisions rituelles, car elle conférait aussi le droit de juger les procès civils (דין). Halévy le reconnaît à la même page, car il dit : « En général, toute la discussion du Talmud procède de la question de savoir si le docteur qui a rendu par erreur une décision illégale est astreint à supporter la peine de son erreur... » Dans toute la discussion de *Sanhédrin* il n'est question que de procès civils. Si donc il est fait mention, dans l'autorisation de Rabbi, de procès civils, ce dont personne ne peut douter, ce n'était pas le רשות d'un maître, mais une ordination. Non moins fausse est la preuve que Halévy a apportée à l'appui de son affirmation. Le Talmud ne parle pas de l'autorisation de Rabbi en bloc, mais des parties de cette autorisation. Dans chaque débat on commence par citer les mots auxquels se rapporte la discussion. C'est ainsi qu'après avoir cité les mots אל יתיר, יתיר בכורות, le Talmud entame la discussion sur ce sujet. Puis on dit : יורה יורה אי גמיר רשותא למה למשקול... Cette discussion a donc trait uniquement à la permission de résoudre les questions rituelles. Le Talmud demande ensuite : à quelle fin la permission (ordination) était-elle nécessaire, puisqu'on peut répondre aux questions rituelles sans avoir l'ordination ? A quoi on répond que cette permission, en tant qu'elle se rapportait à des décisions rituelles ordinaires [1], n'avait pas le caractère d'une ordination, mais celui d'une attestation donnée par le maître. Le passage relatif aux procès civils n'est même pas effleuré, car on savait fort bien qu'il fallait une ordination pour juger ces procès. Halévy, citant le passage de *Sanhédrin*, omet les premiers mots יורה, יורה, pour faire croire sans doute que le débat porte sur l'autorisation tout entière de Rabbi. Mais, on ne peut le nier, des faits et de toute la discussion il ressort avec une clarté parfaite qu'une autorisation du maître, depuis Rabbi, n'était nécessaire

[1] Dans יורה sont comprises toutes les décisions rituelles, même celles qui sont exceptionnelles, comme ראיית כתמים, התר נדרים; on ne peut vouloir parler de ces dernières seulement, car, dans ce cas on les aurait fait ressortir expressément : יראה כתמים, יתיר נדרים. Mais si l'on dit, dans l'autorisation, יורה, en général, ce mot doit être rapporté aussi aux décisions rituelles ordinaires (איסור והיתר). — התרת בכורות faisait exception, et, pour cette fonction, une autorisation spéciale était nécessaire, comme nous le verrons plus loin.

et utile que pour des décisions rituelles. Pour les procès civils, par contre, une ordination était exigée en Palestine.

D'une manière générale Halévy fait fausse route. Tous ses efforts tendent à prouver que l'autorisation de Rabbi était affectée à la Palestine, où Rab, d'après lui, aurait séjourné jusque vers 219. Il se débat de toutes ses forces contre l'opinion que l'autorisation de Rabbi était une ordination et il use de tous les moyens pour démontrer qu'elle constituait seulement une permission de rendre des décisions rituelles. Il le fait, dans la croyance que l'ordination avait pleine valeur en Babylonie, mais non la permission. Cette prémisse est inexacte. En Babylonie, l'ordination elle-même ne protégeait pas le juge, en cas d'erreur, contre la responsabilité [1]. D'autre part, l'autorisation de trancher les questions rituelles ordinaires était valable en Babylonie sans aucune restriction. Le Talmud demande en effet si l'ordination (appelée aussi dans le Babli : רשות) conférée en Palestine est valable en Babylonie. Pour répondre à cette question, on raconte que Rabba b. Hana avait un jour, en Babylonie, commis une erreur dans un procès civil. Comme il en avait fait part à R. Hiyya, celui-ci lui dit qu'il était responsable de son erreur. Le Talmud en conclut que l'ordination conférée en Palestine n'est pas valable en Babylonie. Invoquant ce passage de *Sanhédrin*, Halévy dit : « En tout cas nous voyons ici clairement et nettement qu'il ne s'agit que d'un רשות, d'une permission de rendre des décisions rituelles. De plus, il ressort de notre passage que l'autorisation donnée par le patriarche ou, en général, par une autorité palestinienne n'aurait aucune valeur pour la Babylonie, car on dit : ש"מ מהתם להכי לא מהני, ש"מ » (p. 23).

Avant tout, il ne ressort nullement de notre passage « qu'il ne s'agit que d'un רשות, d'une permission de rendre des décisions rituelles », car le Talmud parle uniquement en cet endroit de procès civil (ת"ש דרבה בר חנה דן דינא וטעה), et c'est le cas concret où le juge s'est trompé qui est envisagé. C'est pourquoi tout ce qui résulte de ce passage, c'est qu'une ordination conférée en Palestine ne protège pas le juge, en Babylonie, contre les responsabilités pour les erreurs commises. C'est seulement pour ce cas que l'autorisation donnée en Palestine ne valait rien, car pour ce cas, mais pour ce cas *seulement*, l'autorisation de l'exilarque était nécessaire. Dans les autres circonstances, procès civils aussi bien que décisions rituelles, l'autorisation octroyée en Palestine était parfaitement suffisante [2].

[1] Voir Maïmonide, הלכות סנהדרין, IV, 14.

[2] Mentionnons ici, à titre de curiosité, que dans le passage de *Sanhédrin* en ques-

Assurément l'exilarque seul avait le droit, en Babylonie, de nommer des juges irresponsables. Mais cela n'empêche pas que des juges et des décisionnaires de questions rituelles responsables pouvaient exercer leurs fonctions en Babylonie sans la permission de l'exilarque. Les sentences des juges responsables avaient force de loi aussi bien que celles des juges irresponsables et pourvus de l'autorisation de l'exilarque. Car la conclusion de la Guemara est ainsi conçue dans *Sanhédrin*, 5 *a* : שמע מינה כי לא נקיט רשותא דיניה דינא, ce qui signifie : même quand le juge n'a pas reçu d'autorisation de l'exilarque, ses sentences sont *cependant* astreignantes. Seulement ce juge doit réparer l'erreur commise. L'autorisation de Rabbi avait donc une grande signification en Babylonie : les décisions de celui qui l'avait reçue, même en cas d'erreur, liaient les parties. Par *Sanh.*, 5 *a*, nous savons que Mar Zoutra, qui n'avait reçu d'autorisation ni de l'exilarque ni du patriarche, jugeait cependant des procès civils en Babylonie. Pourquoi Rab et Rabba b. Hana, qui étaient pourvus de l'autorisation de Rabbi, auraient-ils eu, en Babylonie, moins de droits que Mar Zoutra, qui n'avait pas cette autorisation ? On répliquera peut-être qu'un מומחה seul pouvant être juge unique dans les questions civiles, il est possible que Rabbi n'eût pas le pouvoir d'attribuer à quelqu'un, *en Babylonie*, la qualité de מומחה. Mais

tion on a même trouvé une preuve du contraire, c'est-à-dire la preuve que l'autorisation donnée en Palestine était pleinement valable en Babylonie et que celle donnée en Babylonie n'était d'aucune valeur en Palestine. Ainsi on lit dans l'ouvrage והזהיר (éd. Freimann, I, folio 51 *a*) : והוא שנטל רשות מראש גולה שבארץ ישראל, ודן בבבל ובשאר ארצות, או שנטל רשות מראש גולה או מראש ישיבה שבבל, ודן בבבל ובשאר ארצות הוא שמועיל הרשות ואינו משלם אבל אם נטל רשות מראש ישיבה שבבבל ודן בא"י אינו מועיל, ואם טעה משלם, מ"ט לפי שבא"י נאמר שבט (מחוקק?) לפיכך רשותו פוטר מן התשלומין בין בא"י ובין בכל הארצות. אבל בבבל נאמר בה מחוקק (שבט?)... ולפיכך אינו מועיל רשותו בא"י לפוטרו מן התשלומין, אבל בבבל ובשאר ארצות מועיל. ועוד הלכה למעשה, רבה בר בר חנה היה בא"י וטעה, בא לפני ר' חייא אמר לו... ונתברר להם הדבר שמראש גולה שנבבל נטל רשות (!) וכיון שמראש גולה שבבבל היתה רשותו, לפיכך אמר לו ר"ח שלם, שאין מועיל רשות בבל בא"י... ונפסקה ההלכה שרשות בבל בא"י אינו מועיל לפרטרו מן התשלומין, וכן הלכה. וכיצד הרשות, כך פירשו חכמים, שכשהיה יורד רבה ב"ב חנה לבבל בא"י (מא"י .l) בא לו ר' חייא (א') דודו לרבינו הקדוש שהוא ר' יהודה הנשיא, ואמר לו בן אחי יורד לבבל, והוא צריך ליטול רשות ממך... C'est juste le contraire de ce que portent nos textes de *Sanhédrin*, voir Freimann, *ad loc.* La même opinion est reproduite dans les mêmes termes par le chef de la Yeschiba de Palestine Ebiatar, mort en 1085, dans sa lettre publiée par Schechter, *J.Q.R.*, XIV, 462. Il est probable que l'auteur du *Vehizhir* et Ebiatar avaient un texte grossièrement falsifié dans un sens favorable à la Palestine. Peut-être est-on en droit de conclure de cette circonstance que le *Vehizhir* a été composé hors de la Babylonie.

cela n'est pas. Nous savons que l'ordination donnée en Palestine était valable en Babylonie avec toutes ses prérogatives, à l'exception du cas d'erreur. Concédons donc un instant à Halévy que l'autorisation de Rabbi n'était pas une סמיכה, mais un רשות : il en résulte que la recommandation de Rabbi n'aurait même pas pu permettre à celui qui demeurait en Babylonie d'y être reconnu comme מומחה. Est-ce que le patriarche, dont l'ordination conférait, en Babylonie aussi, le titre de « Rabbi », n'aurait pas été capable de faire passer pour מומחה, en Babylonie, des docteurs comme Rab et Rabba ?

Nous voyons donc qu'une autorisation octroyée en Palestine était valable en Babylonie, même pour les procès civils. Avec plus de certitude encore nous pouvons dire qu'il en était de même pour les décisions rituelles : dans ce cas, elle servait seulement à constater que la personne en question connaissait exactement les prescriptions à appliquer. Dans la législation religieuse, les Palestiniens étaient plus versés que les Babyloniens, et une attestation palestinienne, dans des questions rituelles, devait être de la plus grande importance en Babylonie également. Nous savons que les docteurs de Palestine étaient très honorés en Babylonie et que leurs décisions y étaient considérées comme définitives. Quand, une fois, Rab ne voulut pas se conformer à une décision rendue par le tribunal palestinien, ayant R. Yehouda Nessia à sa tête, Samuel le menaça de le proclamer docteur rebelle זקן ממרא (jer. *Aboda Zara*, II, 8). Des savants babyloniens avaient recours à la Palestine pour la solution de certaines questions, et le Talmud babli invoque souvent des réponses et des ordonnances palestiniennes qui étaient adressées en Babylonie (voir Rappoport, *Erech Millin*, p. 214 et ss., et Frankel, *Mebo*, p. 40). Dans *Pesahim*, 51 *a*, et *Houllin*, 18 *b*, Abayé dit : Parce que nous (Babyloniens) leur sommes subordonnés (aux Palestiniens), nous devons nous conformer à leurs décisions (dans les choses rituelles, v. Tossafot, *ad loc.*) [1]. Dans *Moed Katon*, 17 *a*, on fait le récit suivant : Rab Yehouda, ayant mis un homme en interdit, mourut. L'homme pria les savants d'annuler l'interdit prononcé par Rab Yehouda. Ils lui répondirent : « Il n'y a pas ici de docteur aussi considérable que Rab Yehouda pour annuler l'interdit de celui-ci. Rends-toi auprès de R. Yehouda Nessia (le patriarche palestinien de cette époque), c'est lui (seul) qui peut annuler l'interdit [2]. » On voit quelle importance

[1] כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו.
[2] C'est M. Büchler qui m'a signalé ce texte.

avaient en Babylonie les décisions des docteurs palestiniens, surtout leurs décisions rituelles. Est-il possible dès lors qu'une permission, donnée en Palestine, de prendre des décisions rituelles, n'ait eu aucune valeur en Babylonie ? Disons mieux : est-il concevable que l'autorisation de Rabbi, la plus grande autorité de cette époque, n'ait pu avoir aucune importance en Babylonie ?

En voilà assez pour le côté en quelque sorte académique de la question, celui qui consiste à se demander si l'autorisation de Rabbi pouvait avoir quelque valeur en Babylonie. Si nous jetons un regard sur les textes, il apparaît avec une certitude absolue que cette autorisation s'appliquait à la Babylonie. Le récit en question est ainsi conçu : « Lorsque Rab (ou Rabba b. Hana) alla en Babylonie, R. Hiyya dit à Rabbi : Mon neveu va en Babylonie, peut-il enseigner (rendre des décisions rituelles) ? — Il peut le faire (répondit Rabbi). — Peut-il juger (des procès civils) ? — Il le peut (*Sanh.*, 5 *a*). » De la double mention de la Babylonie il ressort avec assurance que l'autorisation de Rabbi avait été demandée et obtenue pour ce pays. Quand le Talmud affirme que l'autorisation ne valait que pour les villes de la frontière babylonienne, lesquelles appartenaient à la sphère d'influence de la Palestine, il ne faut pas prendre ces mots à la lettre. Le Talmud le dit ici dans la supposition que l'autorisation a pour unique but de libérer le juge, en cas d'erreur, de sa responsabilité. C'est pourquoi on demande : si, d'autre part, l'autorisation donnée en Palestine ne vaut rien en Babylonie, pourquoi Rabba b Hana se serait-il pourvu de cette autorisation lorsqu'il alla en Babylonie ? A quoi le Talmud répond : l'autorisation pouvait servir dans les villes frontières. Mais cette réponse forcée ne peut pas nous incliner à admettre que, de l'avis du Talmud, l'autorisation de Rabbi ne s'appliquait qu'à la Palestine. Au contraire, si le Talmud était de cet avis, la question : « Pourquoi Rabba s'est-il muni d'une autorisation sans valeur ? » n'aurait aucun sens et la réponse devrait être ainsi conçue : Il prit l'autorisation pour la Palestine, où (d'après Halévy) il voulait revenir et où il revint en effet. Si le Talmud veut restreindre la validité de l'autorisation aux villes de la frontière de la Babylonie, cela prouve seulement qu'il regardait l'autorisation comme applicable à la Babylonie. Plus loin le Talmud raconte que Rabba jugea en Babylonie un procès civil, et, ce faisant, commit une erreur. Là-dessus il demanda à R. Hiyya s'il pouvait être rendu responsable de son erreur. — Rabba doutait seulement si l'autorité de Rabbi protégeait en pareil cas contre les responsabilités, mais il devait savoir que l'autorisation de Rabbi s'appli-

quait également à la Babylonie, car autrement il n'aurait pas osé s'y présenter comme juge. — On raconte encore au même endroit comment Rabba b. R. Houna sut conserver son indépendance vis-à-vis de l'exilarque : il avait coutume de dire, en cas de différend, aux gens de la maison de ce dignitaire : « Ce n'est pas de vous que j'ai pris la permission, je l'ai prise de mon père et maître (R. Houna, disciple de Rab) ; mon père et maître l'a prise de Rab, Rab de R. Hiyya, et R. Hiyya de Rabbi. » Ainsi Rabba b. R. Houna invoquait l'autorisation de Rabbi ; c'est donc que celle-ci devait avoir quelque valeur en Babylonie. Le Talmud, croyant qu'il s'agissait du cas d'erreur, trouve là une réfutation de la décision d'après laquelle une autorisation octroyée en Palestine n'avait, pour ce cas, aucune valeur. Le Talmud écarte la contradiction par ces mots : במילתא דעלמא הוא דאוקים להו. Le sens de ces paroles obscures est sans doute : c'est dans quelque autre circonstance[1] qu'il a appliqué ces mots, mais non à propos d'une erreur commise dans un procès civil. En tout cas, il résulte de l'affirmation de Rabba que l'autorisation de Rabbi était valable à ce moment en Babylonie. Finalement le Talmud demande quel motif il peut y avoir pour que Rabbi n'ait accordé qu'à Rabba b. Hana, mais non à Rab, le droit d'examiner les défauts des premiers-nés des animaux ? Rab était pourtant plus savant que Rabba. On donne cette réponse, entre autres : Rabbi voulait procurer une plus grande considération à Rabba en Babylonie ; c'est pourquoi il lui reconnut également ce droit. Rab, au contraire, jouissait sans cela d'un grand crédit en Babylonie. De cette réponse il ressort en toute sûreté que l'autorisation de Rabbi avait été donnée pour la Babylonie. Halévy veut prévenir cette objection par la remarque suivante : « Quand Raschi, p. 5 *b*, explique לחלוק לו כבוד par ces mots : כדי שינהגו בו בני בבל כבוד, il entend par là que l'autorisation plus étendue accordée à Rabba b. Hana donnait plus de considération à ce docteur en Babylonie, où il était inconnu, mais n'avait cependant, pour la Babylonie même, aucune valeur »

[1] Sur במילתא דעלמא, cf. אינשי דעלמא (*Kiddouschin*, 80 *b*) : « des gens quelconques », et נפשות דעלמא (*Sanh.*, 4 *b*) : « des âmes en général » — Sur אוקים להו, cf. קים לי (*Sabbat*, 136 *a*) : « je sais de science certaine ». — Ce passage est expliqué de la même façon par J. Kolon, qui dit dans ses *Consultations*, n° 117 (éd. Venise, f° 124 *b*) : והא רבה בר רב הונה... וגם משמע משם דאפילו למילי אוחרן דלא שייכי בדיני מיכף הוה כייף להו... דהא מסיק עלה דרבה בר רב הונא במילי דעלמא אוקמי... Raschi n'explique pas ce passage ; Halévy, chez Kottek, p. 24, ne le traduit pas ; mais il paraît croire que le sens est : il les renvoya par de vaines paroles. Mais comment Rabba b. R. Houna pouvait-il invoquer l'autorisation de Rabbi, alors que les gens de l'exilarque devaient savoir qu'elle n'avait aucune valeur en Babylonie ? C'est pourquoi במילתא דעלמא n'a pas ici le sens de במילתא בעלמא, « par de vaines paroles ».

(p. 23, en bas). Cette idée n'a même pas besoin d'être réfutée. Il va de soi que si l'autorisation de Rabbi n'était d'aucune valeur en Babylonie, le fait qu'il avait reçu cette autorisation ne pouvait pas lui donner, dans ce pays, plus de considération.

Il reste encore deux remarques de Halévy dont je dois parler pour être complet. Halévy dit : « De la même façon il résulte de j. *Nedarim*, x, 8, qu'une autorisation donnée en Palestine n'était pas valable pour la Babylonie. Il est dit en cet endroit : אמרין קומי ר' יוסי : רב הונא שרי נדרא, ר' זירא בעי קומי ר' יוסי רב הונא ראשי מטות? אמר ליה אין רב הונא ראשי מטות... Le sens de ce passage est le suivant : On disait devant R. Yosé que Rab Houna remettait des vœux. Alors R. Zéra demanda à R. Yosé : R. Houna est-il donc ראשי מטות (c'est-à-dire : a-t-il droit de le faire comme יחיד מומחה, sans s'adjoindre deux autres personnes), mais il n'est pas ordonné (סמוך) et le fait ne s'est pas passé en Palestine avec la permission du patriarche, ou en Babylonie avec celle de l'exilarque). A quoi R. Yosé répliqua : « Si R. Houna n'est pas ראשי מטות, quel autre pourrait l'être... » (p. 24). Halévy ne dit pas comment ce passage apporte une preuve à l'appui de son affirmation. Je vois seulement que R. Zéra s'étonnait de ce que faisait R. Houna. Halévy semble croire que le R. Houna ici mentionné est le disciple de Rab, à qui a passé l'autorisation de Rabbi, et de ce que R. Zéra trouve étrange que R. Houna seul remette les vœux, il résulte pour Halévy, de ce passage, que cette autorisation n'était pas valable en Babylonie. Mais je ne crois pas que dans ce passage de *Nedarim* il s'agisse de R. Houna l'Ancien. Le ton de ce récit indique un événement local, un fait qui s'est passé dans le voisinage de R. Yosé. Aussi me paraît-il vraisemblable qu'il est question ici de R. Houna le Jeune, disciple de R. Yirmiya. Il était Babylonien et émigra en Palestine. Il ne reçut pas dans ce pays l'autorisation, car, dans la plupart des passages où il est mentionné, il porte le titre de Rab et non celui de Rabbi (voir Frankel, *Mebo*, 73 *b*, et Bacher, *Agada der palaestin. Amoräer*, III, 272). Aussi R. Zéra (le Jeune) s'étonnait-il de ce que ce Rab Houna pouvait remettre les vœux en Palestine, n'y étant pas autorisé : R. Yosé (le Jeune) répliqua : « Il peut le faire, car il est un grand savant. » De cette façon les faits ne se seraient pas passés du tout en Babylonie, mais en Palestine, et, dès lors, on ne peut tirer de ce passage aucune conclusion pour la validité ou l'invalidité de l'autorisation de Rabbi en Babylonie.

Halévy écrit encore : « Dans j. *Nedarim*, x, *i. f.* (voir aussi *Haguiga*, 1, 8) on lit ce qui suit : מדהו למנות זקנים לדברים יחידים? נשמעינה מן הדא : רב מניתיה רבי להתיר נדרים ולראות כתמים

מן דדמך בעא גבי בריה מומי בכורות, אמר ליה איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא. אמר ר' יוסי בי רבי בון כולא יהיב ליה: לדון יחידי, ולהתיר נדרים, ולראות כתמים, ולראות מומין שבגלוי, מן דדמך בעא גבי בריה מומין שבסתר, אמר ליה איני מוסיף לך על מה שנתן לך אבא. Ainsi qu'il résulte du Babli et du Yerouschalmi, après l'exposé que nous avons fait plus haut, la collation d'une autorisation de la Palestine pour la Babylonie était impossible ; il faut donc que notre passage du Yerouschalmi, qui, d'après סתמא דירושלמי, ne traite que de l'inspection des כתמים et de l'annulation des vœux, se rapporte à une permission que Rab reçut de Rabbi pour des décisions à rendre à l'intérieur de la Palestine et dont il demande l'extension au fils de Rabbi, R. Gamliel, également pour l'intérieur de la Palestine. Mais il y a plus. Du moment qu'on croyait par erreur, comme on l'a fait jusqu'ici, qu'il s'agissait d'une סמיכה, on pouvait penser que Rab, qui vivait en Babylonie, demanda à Rabbi Gamliel l'extension de la סמיכה ; mais puisqu'il s'agit seulement d'une permission de rendre des décisions rituelles (רשות), comment Rab, qui vivait en Babylonie, en serait-il venu à demander au patriarche de la Palestine le droit de permettre les premiers-nés (להתיר בכורות) et d'inspecter les כתמים et à croire qu'il ne pourrait pas exercer de telles fonctions en Babylonie sans en avoir reçu le droit du patriarche ? Tous les Amoraïm babyloniens n'ont-ils pas exercé ces fonctions, depuis Samuel jusqu'au dernier sans être allés en prendre l'autorisation en Palestine ? Mais, nous l'avons dit, non seulement aucun Amora demeurant en Babylonie n'a été prendre d'autorisation pour des décisions rituelles auprès du patriarche palestinien : une telle autorisation n'aurait eu absolument aucune valeur. C'est donc une erreur évidente que de croire que Rab, lorsqu'il vivait en Babylonie et dirigeait la Metibta, demanda au fils de Rabbi l'extension de l'autorisation. Il faut, par conséquent, séparer le passage du Yerouschalmi de celui de b. *Sanhédrin :* les deux textes parlent de choses différentes. Dans le Babli on raconte que lorsque Rab voulut partir en voyage, Rabbi lui accorda la permission de rendre des décisions rituelles à l'intérieur de la Palestine ou dans les cercles dépendant de la sphère d'influence de ce pays. Fidèle au principe : תלמיד אל יורה אלא אם כן נטל רשות מרבו, qu'un disciple ne doit pas rendre de décision rituelle sans en avoir reçu la permission de son maître, Rabbi lui donna cette permission, en disant : יורה יורה ידין ידין [1]. Dans le Yerouschalmi il est question de ce que

[1] Halévy se trompe quand il croit que l'autorisation était : יורה יורה pour les décisions rituelles, et ידין ידין pour les procès civils. Le premier mot de chaque

Rabbi désigna Rab pour inspecter les כתמים et valider les premiers nés, dans l'endroit où lui-même, Rabbi, résidait. Il lui conféra donc par là, non seulement un droit, mais encore une fonction. L'expression du Yerouschalmi ...רב מניתיה correspond exactement à celle de j. *Taanit*, IV, 2 : רבי היה ממני תרין ...מנוריין. Il est donc clair et net que Rab resta encore en Palestine après la mort de Rabbi et qu'il demanda à Rabbi Gamliel d'étendre en sa faveur, en Palestine, les fonctions que lui avait confiées son père en Palestine... » (p. 25 et ss.).

Des considérations que j'ai développées il résulte sans plus que toute cette argumentation repose sur de fausses prémisses. Pour toutes les fonctions qui sont mentionées dans le Yerouschalmi la permission du maître ne suffisait pas ; elles exigeaient un מומחה ou un collège de trois personnes. Il ne peut donc être question, dans le Yerouschalmi, d'une permission telle que la comprend Halévy, mais d'une autorisation équivalant à une ordination. On admet donc avec raison que Rab, ayant reçu auparavant l'ordination partielle de Rabbi, voulut en obtenir de son fils l'extension. Nous savons aussi qu'une autorisation donnée en Palestine était valable en Babylonie. Quand Halévy affirme que « c'est une erreur évidente de croire que Rab, lorsqu'il vivait en Babylonie et dirigeait la Metibta, demanda au fils de Rabbi l'extension de l'autorisation », l'erreur évidente est du côté de Halévy. Une telle chose n'a pu être et n'a été affirmée par personne. A l'époque où Rab s'adressa à R. Gamliel pour obtenir l'extension de l'autorisation, il est impossible qu'il fût déjà chef de l'académie de Soura, car Rab fonda cette académie vers 219 après l'ère vulgaire et à ce moment R. Gamliel était déjà mort. D'après Rappoport, qui est visé ici, Rab adressa sa demande à R. Gamliel, de Nehardéa, peu après son arrivée dans cette ville, ou bien il entreprit un voyage de Nehardéa en Palestine afin de demander personnellement à R. Gamliel l'extension de son autorisation, ou bien encore Rabbi mourut aussitôt après avoir donné l'autorisation à Rab et celui-ci, pour en obtenir l'extension, négocia encore avant son départ avec R. Gamliel. En aucune façon, personne n'a affirmé que Rab fût déjà à cette époque chef de l'école de Soura.

C'est encore à tort que Halévy explique le Yerouschalmi en ce sens que Rabbi aurait installé Rab comme fonctionnaire dans

phrase est la question de R. Hiyya, le deuxième la réponse de Rabbi. Hamburger commet la même erreur dans *Real-Encyclopädie*, II, *s. v. Ordination*. Par la dernière phrase de l'autorisation conférée à Rab (יתיר בכורות אל יתיר), ces savants auraient pu se rendre compte que la réponse suit ici partout la question.

endroit où lui-même demeurait. Des paroles de R. Yosé b. R. Boun : « Il lui permit tout, de juger seul les procès civils, etc. » il ressort clairement qu'il s'agit ici seulement d'une collation de droits, et non d'une entrée en fonctions. Rabbi conféra à Rab un rang, il ne l'installa pas dans une charge. Le verbe מני au *paël* signifie, dans le Yerouschalmi, aussi bien que « désigner », « ordonner » ou « autoriser ». Dans le sens d' « ordonner » le Yerouschalmi se sert presque exclusivement de ce mot, tandis que le Talmud de Babylone emploie dans ce cas סמך ou נטל רשות (voir Levy, *s. v.* מני)[1]. רב מניתיה רבי doit donc être traduit dans notre passage par « Rabbi autorisa Rab », et non par « Rabbi désigna Rab ».

De plus, je ne comprends pas du tout pourquoi le récit du Yerouschalmi doit être distingué de celui du Babli. Il est vraisemblable, pour moi, que c'est d'un seul et même fait qu'il est question dans les deux Talmuds. De ce que le récit diffère quelque peu d'un passage à l'autre, ce n'est pas une raison suffisante pour songer à deux événements distincts. Les deux Talmuds divergent souvent dans la reproduction des mêmes faits (voir Frankel, *Mebo*, p. 40 et ss.). Au surplus, les divergences de nos récits ne sont pas d'une grande importance et on pourrait à la rigueur les concilier. Ainsi le Yerouschalmi parle de procès civils et de celles des fonctions rituelles que ne pouvait exercer qu'un מומחה ou un collège de trois membres, parce que c'est pour ces fonctions seulement qu'une ordination partielle était nécessaire. Les décisions rituelles ordinaires ne sont pas mentionnées dans le Yerouschalmi parce que, pour celles-ci, une simple autorisation du maître suffisait. Comme le Yerouschalmi n'a en vue que l'ordination partielle (מהו למנות זקנים לדברים יחידים), il omet, sans en tenir compte, l'autorisation de rendre des décisions rituelles ordinaires. Au contraire, le Talmud babli raconte, sans aucune arrière-pensée, comment le fait s'est passé ; c'est pourquoi il parle aussi de cette permission (יורה), expliquant qu'elle doit être considérée, non comme une ordination, mais comme une permission du maître. De plus, dans יורה sont comprises, outre les décisions rituelles ordinaires, la remise des vœux (התר נדרים) et l'inspection des taches (ראייה כתמים), qui sont également des lois religieuses ; c'est sans doute la raison pour laquelle ces deux fonctions ne sont plus mentionnées dans le Babli. Seule la validation des premiers-nés (התרת בכורות) faisait exception, parce

[1] Les actes en vertu desquels les juges étaient installés en Babylonie étaient également appelés פתקי דרשותא, voir Harkavy, *Responsen der Gaonim*, p. 355.

que cette fonction faisait partie des prérogatives du patriarche [1]. C'est pourquoi R. Hiyya se croyait autorisé à poser la question : יתיר בכורות. En réalité, Rabbi fit ici une exception et refusa ce droit à Rab, entièrement d'après l'un, en partie seulement d'après l'autre (R. Yosé b. R. Boun).

Mais s'il plut à Rab d'obtenir du patriarche Gamliel l'autorisation de valider les premiers-nés des animaux, il y avait à cela une bonne raison. Rab était préoccupé de l'idée de fonder en Babylonie une Académie avec un tribunal particulier, à l'exemple de l'Académie et du tribunal du patriarche palestinien, qui étaient considérés comme faisant suite au Sanhédrin d'autrefois [2]. Il voulait créer aussi en Babylonie une institution qui prît la place du Sanhédrin et fût autant que possible indépendante de l'exilarque. Il parvint à fonder à Soura une Académie avec un tribunal suprême (בית דין גדול), à côté de celui de l'exilarque, comme le raconte Scherira (Neubauer, *Anecdota*, I, 27, 29) et comme je l'ai retracé (*Revue*, XLIV, 61). L'école de Soura était organisée à l'image du Sanhédrin (Nathan Babli, chez Neubauer, *ibid.*, II, 87) ; aussi était-elle regardée comme une espèce de Sanhédrin [3]. Des Consultations qui émanent de l'Académie de Soura parlent du grand et du petit Sanhédrin de leur école [4]. L'école

[1] *Yoma*, 78 *a* (cité par Halévy).

[2] Cf. וארבעת אלפים ומאתים ושמונים לבריאת עולם עלה לארץ ישראל והוה ראש סנהדרין (*Séder Olam Zoutta*, *i. f*). Plus tard encore il est parlé de סנהדרין גדולה et de סנהדרין קטנה en Palestine par Ben Méïr, en 921 (*Revue*, XLII, 181, 182) et dans une Consultation palestinienne de 960 (Büchler, *ibid.*, XLIV, 23).

[3] Scherira écrit : והוו (en Babylonie) ואף על פי כן היו מרביצין תורה הכא להו ראשי גלויות מבית דוד אבל ראשי מתיבתא [וסנהדרין] לא הות בהון... ועד דאיפטר רבי בריש גלותא הוה נהיגין בבבל ולא בראשי מתיבתא ונשיאים דאינון ראשי סנהדרין בארץ ישראל... (Neubauer, I, 27) וקנייה רב לגרונתא... וכניף [התם] תלמידי טובא ורבץ שם תורה [הרבה] וקבע שם ב"ד. והיו [בבבל] שני בתי דינין גדולים, חד בנהרדעא דהוה (*ibid*, p. 29) כבר וחד בסורא דקבעיה רב... Ainsi, jusqu'à la fondation de l'école de Soura par Rab, il n'y avait pas en Babylonie d'académie qui pût remplacer le Sanhédrin. C'est seulement après la mort de Rabbi qu'il s'en constitua dans ce pays, et d'abord à Soura, grâce à Rab. Plus tard Samuel aussi convertit en Académie l'école de Nehardéa.

[4] Ainsi le Gaon de Soura Amram écrit : קבלו שלום ממני וממר רב צמח דיינא דבבא ומן רישי כלי ומכל החכמים הסמוכים שהם במקום סנהדרי גדולה ומן בני קרומי (l. סירומי, voir Halberstam, *Yeschouroun*, V, 137) שהם במקום סנהדרי קטנה (*Consult. d. Gaonim*, éd. Lyck, n° 56). Nous ne savons pas encore si les Gaonim de l'école de Poumbadita avaient coutume d'écrire ainsi. Sémah mentionne סנהדרי גדולה et סנהדרי קטנה dans une Consultation qui date de l'époque où il était chef du tribunal de l'exilarque de Bagdad, voir Harkavy, *Resp. der Gaonim*, p. 389. Ce fait a encore besoin d'être étudié, car les exilarques ne recevaient pas de consultations (Nathan, chez Neubauer, II, 86). En tout cas, il est constant que le

de Soura n'aurait pu élever la prétention d'être considérée comme faisant suite au Sanhédrin, si son fondateur ne s'était pas muni de l'autorisation du patriarche. Car les patriarches étaient dans le principe les présidents du Sanhédrin et, plus tard, du tribunal suprême qui prit la place du Sanhédrin. Il est donc facile de comprendre pourquoi Rab voulait obtenir des patriaches l'autorisation d'exercer son activité en Babylonie. C'est seulement grâce à cette autorisation qu'il pouvait donner à l'école de Soura le caractère d'un Sanhédrin et lui assurer la plus grande indépendance possible vis-à-vis de l'exilarcat.

Les affirmations de Halévy, dans sa nouvelle discussion, sont donc insoutenables. Au contraire, il est sûr que l'autorisation que Rab reçut de Rabbi était une ordination partielle qui comprenait aussi la permission de répondre aux questions rituelles ordinaires. Les ordinations même partielles étaient valables en Babylonie, sauf en cas d'erreur du juge. De même, la permission d'un docteur palestinien pour les décisions rituelles conservait toute sa valeur en Babylonie. L'autorisation que Rab et Rabba reçurent de Rabbi visait la Babylonie, et nous avons vu que Rabba en fit usage dans ce pays. Rab, à l'époque où il obtint l'autorisation de Rabbi, devait déjà être résolu à retourner en Babylonie. En effet, il revint dans sa patrie aussitôt ou peu de temps après. Plus tard il alla à Soura et y fonda une école supérieure telle qu'il n'y en avait pas encore en Babylonie. L'étude principale y consistait dans l'explication de la Mischna de Rabbi, à la naissance de laquelle il avait assisté, ainsi que je l'ai montré à la fin de mon article *Le Retour de Rab en Babylonie* (*Revue*, XLIV).

A. Epstein.

académies babyloniennes se considéraient quasiment comme des Sanhédrin. Halévy (*Dorot harischonim*, III, 218) le conteste et affirme que les mots de grand et petit Sanhédrin sont simplement des qualifications honorifiques données aux différents savants des écoles. Mais comme l'organisation des écoles babyloniennes rappelait celle du Sanhédrin, on conçoit facilement qu'elles se soient considérées comme remplaçant le Sanhédrin. C'est aussi ce que semblent indiquer les mots שהם במקום סנהדרי גדולה...

UN PAPYRUS BIBLIQUE

Voici, de nouveau, une surprise dont nous sommes redevables au sol égyptien : c'est un papyrus hébreu contenant le *Décalogue* et le *Schema*, mais sous une forme différente de celle du texte massorétique. M. Cook vient de le publier avec un fac-similé photographique et un commentaire très copieux dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology* (t. XXV, part I, p. 34-56). Cette pièce appartient à M. Nash, mais on ne nous dit pas comment elle est entrée en sa possession ni d'où elle provient.

Comme on le sait, les papyrus hébreux sont jusqu'ici en nombre très restreint et, d'autre part, ne contiennent aucun fragment de l'Écriture. A ces deux points de vue déjà, la découverte est des plus précieuses. En outre, ceux que nous possédions sont d'une époque relativement récente, postérieurs de plusieurs siècles à l'ère chrétienne ; l'écriture en est toute semblable à celle des plus vieux manuscrits. Or, celui-ci est certainement très ancien ; les caractères ont toutes les particularités distinctives de ceux des inscriptions palmyréniennes et surtout nabatéennes, lesquelles ne dépassent pas le IVe siècle. M. Cook lui assigne pour date le IIe siècle, et il n'y a aucune raison de combattre cette hypothèse. Le papyrus Nash est donc appelé à servir de point de repère pour la constitution de la paléographie hébraïque. L'examen de ces particularités serait digne de retenir un instant l'attention, mais comme nos lecteurs n'ont pas sous les yeux le fac-similé, il serait oiseux d'insister sur ce point. Aussi bien avons-nous mieux à faire : il nous faut discuter la thèse de l'éditeur, d'après lequel le contenu de ce papyrus serait un *extrait* du Pentateuque. Comme il offre des variantes importantes, non seulement avec la recension de la Massora, mais encore avec les plus anciennes versions, ce serait un document du plus haut prix pour la critique du Pentateuque.

Pour mettre à même les lecteurs de suivre notre argumentation, il est indispensable de reproduire la pièce en litige, dont le déchiffrement, d'ailleurs, est très aisé et ne prête presque à aucun doute.

[אנכי י]הוה אלהיך אשר [הוצא]תיך מארץ מ[
]אלהים אחרים ע[ל פנ]י לוא תעשה[
]אשר בשמים ממעל ואשר בארץ[
]מתחת לארץ לוא תשתחוה להם[
]אנכי יהוה אלהיך אל קנוא פקו[ד
]ם על שלשים ועל רבעים לשנאי[
]לאהבי ולשמרי מצותי לא ת[
א]להיך לשוא כי לוא ינקה יהוה[
ש]מה לשוא זכור את יום השבת ל[
]ם תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום[
]אלהיך לוא תעשה בה כל מלאכה[
]עבדך ואמתך שורך וחמרך וכל ב[
]בשעריך כי ששת ימים עשה י[
]ם ואת הארץ את הים ואת כל א[
והנה [ ]השביעי על כן ברך יהוה את [
השביעי ויקדשיו כבד את אביך ואת אמ[ך
ייטב לך ולמען יאריכון ימיך על האדמה[
יהוה אלהיך נתן לך לוא תנאף לוא תרצח לו[א
[תג]נב לוא תענה ברעך עד שוא לא תחמוד[
]וא תתאוה את ב[י]ת רעך שד[הו
וש]ורו וחמרו וכל אשר לרעך
]ים והמשפטים אשר צוה משה א[ת
]במדבר בצאתם מארץ מצרים ש[מע
ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד הוא וא[
. . . . . ל. . . . . .

C'est, comme on le voit, le Décalogue selon l'Exode (avec des divergences que nous examinerons plus loin), suivi du commencement du *Schema*.

Un détail arrête immédiatement l'attention, c'est la phrase qui s'intercale entre le Décalogue et le Schema, phrase qui n'est ni dans le Pentateuque, ni dans le rituel de la synagogue. Or cette phrase, comme l'a reconnu M. Cook, correspond exactement à un verset qui se lit dans la Septante avant le Schema et qui manque dans le texte massorétique. Ce verset, qui doit se restituer sûrement ainsi :

ואלה החקים והמשפטים אשר צוה משה את בני ישראל במדבר בצאתם מארץ מצרים

est ainsi conçu en grec : καὶ ταῦτα τὰ δικαίωματα καὶ τὰ κρίματα ὅσα ἐνετείλατο κύριος (variante : Μωυσῆς) τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ ἐξελθόντων αὐτῶν ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

D'après M. Cook, le Décalogue finissant, dans le Deutéronome, au ch. v, 19, et le Schema commençant un peu plus loin, au ch. vi, 4, on a simplement omis les versets intermédiaires, v, 19-30, et vi, 3. Cette opinion est insoutenable, puisque le Décalogue du papyrus n'est pas celui du Deutéronome, mais représente en gros celui de l'Exode. M. Cook s'est résigné à cette idée cependant pour ne pas adopter celle qui se présente immédiatement à l'esprit. La seule juxtaposition, en effet, de ces deux morceaux, qui ne se suivent pas dans le Pentateuque, montre que le papyrus n'est pas un extrait ordinaire de la Bible, mais un écrit servant à un usage *particulier*, domestique ou synagogal. Tout le monde sait que, dans l'ancien rituel de la synagogue, on récitait chaque jour le Décalogue et le Schema — le Décalogue en premier et le Schema ensuite — et que cet usage ne fut aboli qu'à cause du parti qu'en tirait le christianisme : les judéo-chrétiens, ou Minim, voyaient dans le choix du Décalogue la confirmation de leur thèse que seuls les dix commandements ont été révélés à Moïse sur le Sinaï. C'est ainsi, tout au moins que deux rabbins (R. Matna et R. Samuel b. Nathan) expliquent l'abrogation de ce rite (j. *Berachot*, 3 *c*). Cette mesure était déjà un fait accompli avant le milieu du IIe siècle, puisque R. Nathan, qui a vécu à cette date, en parle déjà. Deux rabbins babyloniens, au IVe et au Ve siècles, voulurent restaurer l'usage dans leur ville, mais on leur rappela l'abrogation qui en avait été faite, et ils se le tinrent pour dit [1].

A l'époque qui précède la destruction du Temple, l'usage était si bien consacré que les prêtres récitaient le matin le Décalogue suivi du Schema [2].

M. Cook n'ignorait pas ces faits, et, dit-il, il penchait d'abord à voir, en conséquence, dans ce papyrus une pièce liturgique. Mais deux considérations l'ont obligé à écarter cette hypothèse : 1° la présence du verset qui sert d'introduction au Schema, 2° l'absence des eulogies qui, dans le rituel, accompagnent la récitation du Schema.

[1] *Berachot*, 12 *a*. Salomon Louria (Consultations, n° 64) veut que la mesure ne soit valable qu'en public ; mais dans le privé, il faut, d'après lui, réciter le Décalogue, et, en effet, les rituels de prières ont inséré le morceau parmi ceux qui se disent chaque jour par les fidèles.

[2] Mischna, *Tamid*, v, 1.

Ces considérations auraient quelque valeur si cette pièce était d'origine palestinienne; mais comme, sans le moindre doute, elle est égyptienne, il résulterait seulement de ces particularités que les synagogues égyptiennes, d'accord avec celles de la Palestine pour le choix des lectures liturgiques, ne l'étaient pas sur tout ce qui concerne cette récitation. Il y a plus, la deuxième objection n'est aucunement fondée. M. Cook suppose qu'il faudrait, suivant le rite palestinien, une eulogie entre le Décalogue et le Schema, mais c'est, croyons-nous, une erreur : l'eulogie n'est pas destinée à servir d'introduction au Schema en particulier, mais à la récitation d'un extrait du Pentateuque [1]. Le fidèle, avant cette récitation, remercie Dieu d'avoir donné à Israël une preuve de son amour en lui révélant sa Loi. Lors donc que les deux morceaux étaient lus consécutivement, l'eulogie précédait nécessairement le premier. Les deux extraits se suivaient sans interruption, comme le Schema lui-même a été suivi immédiatement des deux péricopes qui lui sont actuellement annexées, והיה עם שמע et ויאמר.

Quant à l'insertion, avant le Schema, du verset qui se lit dans la Septante et qui n'est pas dans l'hébreu, elle montre seulement que l'exemplaire du Pentateuque dont se servaient les Juifs d'Égypte était d'accord sur ce point avec le grec. Notre papyrus nous apprendrait, en même temps, que la traduction des Septante n'avait pas évincé — au moins dans une certaine région de l'Egypte — la connaissance et la récitation des passages consacrés de la Bible hébraïque. S'il date du Ier ou du IIe siècle, la constatation est des plus instructives.

Mais qu'importe que ce papyrus ait servi à un usage liturgique ou soit un extrait du Pentateuque : les variantes qu'il offre avec le texte massorétique ne doivent-elles pas être retenues pour la critique de la Bible? En effet, un texte lu à la synagogue, même mêlé à la prière, devait représenter la leçon reçue et consacrée, et ne devait pas différer de celui du rouleau de la Loi. Seulement est-il avéré que ce papyrus était employé à la synagogue? Rien ne le prouve et il est tout autant licite de lui assigner un usage domestique. Dans ce cas, le scribe ne devait pas beaucoup s'embarrasser des règles sévères prescrites pour la copie des rouleaux sacrés; peut-être même écrivait-il de mémoire. En d'autres termes, notre papyrus ne représente pas

[1] La lecture du Schema a été instituée pour répondre à l'obligation de méditer la Loi jour et nuit, c'est-à-dire soir et matin. Naturellement on a choisi intentionnellement ce paragraphe, mais l'objet essentiel de cette récitation était celui qui vient d'être dit.

l'œuvre d'un scribe professionnel, mais d'un amateur. Cet amateur, d'ailleurs, n'était qu'un demi-savant, et ainsi s'expliquent nombre de particularités. C'est par ignorance et pour mieux reproduire la prononciation qu'il écrit toujours לוא pour לא, (comme dans Jérémie) ויקדשיו pour ויקדשהו, qu'il adopte la *scriptio plena* (תעבוד, תחמוד, etc.); c'est pour avoir une idée erronée de l'ancienne orthographe qu'il emploie le ה comme affixe pronominal de la 3e pers. masc. sing., au lieu de ו, et qu'il met שמה au lieu de שמו et בה au lieu de בו.

Écrivant de mémoire, ce pseudo-scribe mêle sans cesse à la recension du Décalogue de l'Exode, qu'il reproduit en gros, des variantes de celle du Deutéronome. C'est ainsi que s'expliquent l'addition de שורך וחמורך וכל au 4e commmandement, de למען ייטב לך au 5e, la leçon עד שוא au 9e, et en général la teneur du 10e. Que s'il remplace את יום השבת par את יום השביעי, c'est qu'il se rappelle Genèse, II, 3, qui se récite tous les vendredis. Les leçons qui paraissent préférables à celles du texte massorétique, וביום, au lieu de ויום, l'addition de בה (= בו), sont des corrections inconscientes tendant à rendre la phrase plus coulante. Ce qui montre le mieux le peu de cas à faire de ces divergences, c'est la transposition des 6e et 7e commandements, due évidemment à une étourderie.

La variante la plus curieuse est l'addition du mot הוא après אחד dans la première phrase du Schema. Ce détail nous avait d'abord fait penser à une retraduction du grec, car la Septante porte εἷς ἐστίν ; mais comme pour le reste du papyrus cette explication serait inadmissible — il eût été impossible à un Juif égyptien de retrouver si heureusement l'original hébreu —, il faut attribuer l'insertion de ce mot הוא à l'une des causes susdites : le désir de rendre la proposition plus claire. En Palestine, nul ne se serait permis de pareilles libertés avec le texte et nul, surtout, n'aurait eu la pensée d'ajouter ce mot הוא à la première phrase du Schema. En effet, on avait l'usage de prolonger l'articulation du *dalet* final (baraïta, j. *Berachot*, 4 *a* ; b. 13 *b*), Akiba, au dire de la tradition, mourut en prononçant le mot אחד, dernier mot de la profession de foi israélite, toutes choses qui supposent bien que la phrase se terminait avec ce vocable. Mais, encore une fois, nous sommes en Égypte, où, sans le moindre doute, les prescriptions rabbiniques ne devaient pas toutes être en vigueur.

S'il fallait une autre preuve du caractère, pour ainsi dire, populaire de ce papyrus, il suffirait de montrer l'absurdité de la thèse qui y voit un extrait du Pentateuque. Oui ou non, croit-on qu'il y ait jamais eu un exemplaire de la Tora où, soit dans l'Exode, soit

dans le Deutéronome, le Décalogue ait présenté cette forme hybride? M. Cook lui-même n'ose pas le dire nettement; aussi bien, aucune version, à commencer par la Septante, n'autorise-t-elle une pareille conjecture. Or, si la main du scribe improvisé se manifeste dans cette fusion des deux versions du Décalogue, quelle valeur accorder aux autres variantes qui émaillent notre papyrus?

A notre avis, cette pièce, d'un très grand intérêt pour la paléographie, n'en offre, pour ainsi dire, aucun pour la critique du texte biblique. Elle atteste seulement l'existence, chez les Juifs d'Égypte, d'une Tora où le Schema était précédé de l'introduction qui se lit dans la Septante. En outre, elle montre que le choix du Décalogue et du Schema, comme morceaux représentatifs du Judaïsme, n'était pas resté propre à la Palestine. Enfin, elle est la preuve de la connaissance de l'hébreu parmi les Juifs d'Égypte encore au IIe siècle de l'ère chrétienne [1].

Au moment d'envoyer à l'impression ces quelques notes, nous prenons connaissance d'un article de M. F. C. Burkitt, consacré au même sujet (*Jew. Quarterly Review*, t. XV, p. 392 et suiv.). Nous sommes heureux de nous être rencontré avec le savant Anglais sur le fond du litige. Ainsi s'exprime-t-il (p. 398) : « Il est impossible de résister à l'impression que le papyrus donne un texte contenant des éléments empruntés en même temps à l'Exode et au Deutéronome, une sorte de texte comme il a pu s'en former dans une œuvre liturgique, fondée à la vérité sur le Pentateuque, mais non une transcription directe de l'Exode ou du Deutéronome. » « Ce n'est pas la reproduction savante d'un manuscrit, mais un monument de religion populaire donnant un texte du Décalogue avec les difficultés grammaticales résolues » (p. 402). « Le texte du quatrième commandement donne une leçon plus facile ». M. Burkitt veut même (p. 399) que ce papyrus contienne « le culte journalier d'un pieux Juif égyptien *vivant avant l'abolition de l'usage* ». C'est admettre que la réforme a nécessairement passé de Palestine en Égypte, ce qui n'est pas démontré.

ISRAEL LÉVI.

[1] Prétendre que le scribe aurait été un des zélateurs venus en ce pays après la prise de Jérusalem ou un de leurs descendants serait absurde, car celui-là n'aurait pas, par exemple, inséré le verset conservé seulement dans la Septante.

LES

DIVISIONS ADMINISTRATIVES DE LA PALESTINE

A L'ÉPOQUE ROMAINE

La conquête de la Palestine par Pompée, en 63 avant l'ère chrétienne, mit bien la Palestine, pour longtemps, sous la domination romaine, mais les principes de l'administration de la nouvelle province n'étaient à ce moment nullement établis. Depuis la première conquête jusqu'à l'époque byzantine on remarque dans l'administration de la Palestine de réels changements, dont quelques-uns n'ont pas encore été exactement étudiés. Cette remarque s'applique surtout à la période postérieure, sur laquelle nous n'avons aucune source digne de foi; quelques renseignements rabbiniques qui se sont conservés sur cette question n'ont pas encore été, en général, utilisés.

La plus ancienne période est clairement présente à l'esprit et il suffira d'en esquisser le tableau à grands traits. En 63 avant l'ère vulgaire, la Judée devint une partie de la province de Syrie, tout en jouissant d'une certaine autonomie, particulièrement en ce qui concernait les impôts, qui étaient autrement réglés en Judée que dans le reste de la Syrie. Nominalement depuis 40 avant l'ère chrétienne, mais en fait depuis 37 seulement, la Judée fut un royaume sous le gouvernement d'Hérode, quoique ce prince ne fût, pour ainsi parler, que le procurateur de l'empereur romain décoré du titre de roi. A la mort d'Hérode, le pays fut divisé en trois parties : la Judée propre (avec Samarie et l'Idumée) échut à Archélaüs, qui prit le titre d'ethnarque ; la partie nord-est (Trachonitide, Auranitide, Batanée, Gaulanitide et Iturée) et la Galilée furent érigées en tétrarchies. Après deux ans de gouvernement, Archélaüs fut déposé et la Judée fut administrée par des procurateurs (6-41 de l'ère vulgaire). Agrippa I réunit encore une fois

tout le pays sous son pouvoir (41-44), et la Judée propre fut de nouveau gouvernée, de 44 à 66, par des procurateurs qui, au point de vue militaire et judiciaire, étaient soumis au légat de Syrie.

A la suite de la Révolution juive, la Palestine fut séparée de la Syrie et reçut, en 66 de l'ère vulgaire, un légat impérial dans la personne de Vespasien. Après la prise de Jérusalem, survenue en l'an 70, la Judée [1] resta encore une province distincte, c'est-à-dire administrée, non par un procurateur, mais par un légat, ordinairement de rang prétorien, mais, en temps de guerre, de rang consulaire. Cette situation de la Palestine dans l'Empire ne fut pas non plus modifiée par la guerre de Bar-Cochba, de sorte que la Palestine figura pendant cent ans environ comme une province indépendante de l'empire romain.

Les incertitudes touchant la situation de la Palestine ne commencent que sous Marc-Aurèle. Après la guerre parthique (162-165) Marc-Aurèle abandonna le gouvernement de « toute l'Asie » à Avidius Cassius [2]. Comme Avidius Cassius, qui prit plus tard le titre d'empereur, eut aussi à réprimer une révolte en Egypte, Borghesi [3] croit qu'il n'aurait pas pu le faire s'il n'avait pas gouverné aussi la Palestine placée sur son chemin ; il faut donc que la Palestine ait été rattachée à ce moment à la Syrie. Cela résulte aussi, d'après Borghesi, de ce qu'Hérodien (livre II, ch. 7) dit formellement de Pescennius Niger, qu'il administrait toute la Syrie et que c'était, dans les troubles d'alors, une fonction importante, car la Phénicie aussi, ainsi que toute la contrée jusqu'à l'Euphrate, lui était soumise.

Pour donner une idée de la rigueur de fer de Pescennius Niger [4], son biographe rapporte de lui le trait suivant. Comme, près de l'Egypte, les soldats de la frontière lui demandaient du vin, il répondit : Vous avez le Nil et vous demandez du vin ! Lorsque les Palestiniens le prièrent d'alléger leurs impôts trop lourds, il répondit : Vous voudriez voir vos champs allégés du poids de l'impôt; je voudrais, moi, imposer l'air même que vous respirez [5] ! Le plus simple, ici encore, est d'expliquer le passage comme si Niger, dont

[1] La question si le terme officiel était Judée ou Palestine sera examinée plus loin.

[2] Dion Cassius, LXXI, 3 : τὸν μέντοι Κάσσιον ὁ Μάρκος τῆς Ἀσίας ἁπάσης ἐπιτροπεύειν ἐκέλευσεν.

[3] *Œuvres complètes de Bartolomeo Borghesi*, Paris, 1865, IV, 161 : « Il governo di Avidio confinava coll' Egitto, e quindi accorse a reprimere la sedizione dei Bucoli, il che non avrebbe potuto fare se non avesse avuto sotto la sua giurisdizione l'intermedia Palestina. »

[4] Sur la situation des Juifs sous Pescennius Niger, v. Graetz, *Geschichte der Juden*, 3e éd., IV, 208. Sur אנגריא, dans *B. Meçia*, 46 *b*, qui ne signifie pas : monnaie de « Niger », cf. *Lehnwörter*, II, 63.

[5] Spartien, *Pescennius*, ch. VII.

les soldats se trouvaient à la frontière de l'Egypte et qui avait affaire avec des Palestiniens [1], administrait naturellement la Palestine en même temps que la Syrie ; mais Borghesi ne tire pas cette conséquence, il se contente d'admettre que la domination de Niger s'étendait jusqu'à la branche pélusiaque du Nil. Même de cette interprétation il résulte, pour l'administration de la Palestine, que la province de Syrie comprenait, pour le moins, tout le littoral depuis Sidon jusqu'à Péluse et, par conséquent, que les villes phéniciennes et helléniques étaient séparées de la Palestine. Toutefois, Borghesi admet pour une autre raison la réunion de la Palestine à la Syrie ; une inscription [2] qu'il place à l'époque de Commode (180-192) parle de M. Cornelius Nigrinus Curiatius Maternus comme d'un légat de « toute » la Syrie, terme qui correspond à l'expression d'Hérodien « toute la Syrie » (Συρία ἁπάση), qu'il ne faut donc pas changer en Cœlé-Syrie. Le partage de la grande province de Syrie est, d'après Borghesi, l'œuvre de Septime-Sévère (193-211) et il fut inspiré non pas tant par le désir de punir la capitale Antioche [3], qui s'était donnée à Pescennius Niger, que par la judicieuse considération politique qu'il n'était pas bon de mettre entre les mains d'un seul tout l'empire de l'Orient. Tertullien connaît ce partage quand il dit que Damas fut réunie à l'Arabie [4], mais qu'auparavant, lors du partage de la Syrie, elle appartenait à la *Syrophénicie* [5]. Le titre de « Syria » disparaît à ce moment et est remplacé par « Syria Cœle » et « Syria Phœnices », et la Palestine faisait partie de cette dernière province. Borghesi le prouve par ce fait que Dion Cassius, parlant des pays qui ont leurs propres préfets (III, 12), cite seulement la Cœlésyrie et la Phénicie, mais non la Palestine.

Différente est l'interprétation de Tillemont ; d'après lui, malgré la division en *Cœle Syria* et en *Syria Phœnices*, toute la contrée était administrée par un seul légat. Tout autre encore nous apparaît la position de ces provinces d'après l'interprétation de Kuhn [6],

[1] A la vérité, Spartien dit seulement « Palaestinis rogantibus », mais il est probable que c'est bien les Juifs qu'il a en vue ; cf. Graetz, *op. cit.*, 207. On peut remarquer que les anciens auteurs évitent çà et là le nom de « Juifs » ; c'est le cas, par exemple, d'Appien, *Bell. civ.*, V, 75, qui fait d'Hérode le roi des Iduméens et des Samaritains et ne nomme pas les Juifs.

[2] Muratori, p. 343, 1 : LEG. AUG. PR. PR. PROVINC... CUNC[tae] SYRIAE.

[3] Déjà Adrien voulut séparer la Phénicie de la Syrie, « ne tot civitatum metropolis Antiochia diceretur » (Spartien, *Adrien*, ch. VIII), mais son projet ne fut pas exécuté.

[4] La province d'Arabie fut organisée par Trajan en 105.

[5] Tertullien, *Adversus Marcionem*, III, 13 (inexactement dans Borghesi : *Adversus Judæos*, ch. IX) : « Damascus Arabiæ deputabatur, antequam transcripta esset in Syrophoenicen ex distinctione Syriarum. »

[6] Kuhn, *Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches bis auf die Zeiten Justinians*, Leipzig, 1865, II, 197 et s.

à laquelle se rallie aussi Marquardt[1]. D'après ce dernier, chaque province, même sous Avidius Cassius, qui fut placé à la tête de « toute l'Asie », avait son propre gouverneur. Marquardt démontre par des textes que la Palestine resta tout le temps une province indépendante et qu'elle est mentionnée comme telle; il est exact notamment que la ville de Néapolis (Sichem), à l'époque d'Antonin le Pieux et jusqu'à Alexandre Sévère (mort en 235), se nomme sur ses monnaies, donc officiellement : Φλαουΐα Νεάπολις Συρίας Παλαιστίνης[2], et de même Tibériade, tandis que Césarée[3] s'appelle encore plus tard « metropolis provinciæ Syriæ Palæstinæ ». Nous connaissons aussi nommément quelques gouverneurs de Palestine à cette époque, tels : Erucius Clarus[4], puis Ulpius Arabianus[5], plus tard, sous Gallien (vers 261), Achaeus[6], Flavianus en 303[7], Urbanus sous Dioclétien, en 304, et son successeur Firmilianus sous Constantin en 308[8]. Il y avait donc à côté l'une de l'autre la *Syria Magna* (appelée aussi, à cette époque, *Syria Cœle*), la *Syria Phœnices* et la *Palaestina*. Ce qui nous importe surtout, c'est que la Palestine resta une province distincte. J'en puis donner une preuve frappante tirée du Midrasch.

Les mots de Gen., XL, 54 : « il y eut famine dans tous les pays », où בכל הארץ s'oppose à l'Égypte et qui ne peut, par conséquent, désigner que le pays de Canaan, sont expliqués comme suit par un Midrasch anonyme[9] : בשלש ארצות בפנקיא ובערביא ובפלסטיני, « dans *trois* pays : en Phénicie, en Arabie et en Palestine ». Cette remarque est sûrement fondée sur la nomenclature officielle usitée sous l'Empire. Nous ne possédons malheureusement aucun indice qui nous permette de déterminer la date de ce passage, mais la mention des trois provinces milite clairement, à elle seule, pour une époque postérieure à Septime Sévère, car c'est seulement alors,

[1] Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, Leipzig, 1873, I, 263.

[2] Mionnet, *Description des monnaies antiques*, V, 500-506; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr.*, 3e éd., II, 173.

[3] Voir mon article dans la *Jewish Encyclopedia*.

[4] ἡγεμὼν Ἰουδαίας ἀντιστράτηγος, sur une inscription d'Ephèse, dans Waddington, *Inscriptions grecques et latines*, no 1842 *a*.

[5] Inscription d'Amastris, *C.I.G.*, no 4151. Marquardt suppose qu'Ulpianus fut légat vers 196.

[6] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 15. Il y est question du martyre d'un chrétien nommé Marinus, ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης, et le juge (δικαστής) fut Achaeus. Comme il avait droit de vie et de mort, ce devait être le gouverneur.

[7] Eusèbe, *De martyribus Palestinæ*, prœmium : ἡγεῖτο μὲν Φλαβιανὸς τοῦ τῶν Παλαιστινῶν ἔθνους. Si Eusèbe parle de plusieurs Palestines, c'est qu'il y est entraîné par la nomenclature postérieure.

[8] Eusèbe, *op. cit.*, 8, 9, 11 ; il l'appelle ἡγούμενος.

[9] *Genèse Rabba*, XC, 6. Ce passage manque dans toutes les autres compilations midraschiques, et cela même montre que ce Midrasch l'emporte pour l'authenticité sur toutes les autres compositions midraschiques.

à partir de 198 à peu près, qu'il y eut une province indépendante de Phénicie. L' « Arabie » existait depuis 105 et le Midrasch nous apprend que la Palestine formait également une province distincte : cette assertion ne doit plus être révoquée en doute.

Si le Midrasch ne mentionne pas en même temps la Cœlésyrie, c'est une preuve précisément du crédit que mérite ce texte, car l'auteur en question doit sans doute avoir su que par « Cœlésyrie » on comprenait aussi à cette époque la Syrie propre, c'est-à-dire la *Syria Magna*, qu'il était impossible de compter avec le pays de Canaan, tandis que l'Arabie pouvait fort bien, en un certain sens, être comptée avec la Palestine. Il est surprenant que l'auteur commence par la Phénicie et finisse par la Palestine, alors que sous la plume d'un Juif, surtout quand il est question de la disette qui sévissait dans le pays de Canaan, on aurait plutôt attendu la Palestine en premier lieu. Peut-être l'auteur de ce Midrasch vivait-il à Tibériade ou dans une autre localité de la Galilée [1], où, après la guerre de Bar-Cochba, se concentra toute la vie juive, et qui était peut-être réunie à la province de Phénicie, — supposition que l'on ne peut, il est vrai, démontrer pour cette époque, mais que rien non plus n'infirme ; on s'expliquerait ainsi la première place donnée à la Phénicie.

Nous ne savons pas si la division politique de la Palestine a exercé quelque influence sur les Juifs de ce pays ; en tout cas, quelques passages du Talmud et du Midrasch devraient être examinés à ce point de vue. Je crois que l'indication des frontières de la Palestine, qu'on trouve si souvent dans la littérature rabbinique, procède de la division romaine ; quand, par exemple, dans le Pseudo-Jonathan sur Nombres, XXXIV, 12, le Taurus Amanus représente la limite septentrionale de la Palestine, ou quand Aulæ de Cilicie (אבלס דקילקאי, *ibid.*, verset 8) [2] est indiqué comme point frontière, c'est sans doute aux limites de la province romaine de Syrie qu'on songe, et les limites de la Syrie étaient, en quelque façon, les *limites de la Palestine*.

L'organisation de l'Église chrétienne se plia rapidement au cadre de la division politique. A la vérité, la nomenclature officielle n'est pas toujours conservée par les auteurs chrétiens ; ainsi Eusèbe (*Hist. ecclés.*, V, 25) distingue les évêques de Tyr et de Ptolémaïs, c'est-à-dire de Phénicie, de ceux de Palestine, et cela à propos de la controverse pascale qui eut lieu vers 190, alors qu'il

[1] Toutes les œuvres midraschiques ont conservé, *ad loc.*, l'indication donnée par R. Juda que la récolte de Tibériade fut emmagasinée à Tibériade, celle de Sepphoris à Sepphoris ; ainsi on songeait avant tout à la Galilée.

[2] Voir sur ce nom *Lehnwörter*, II, 15.

n'y avait pas encore du tout une province de Phénicie[1]. Mais, indépendamment de ces inexactitudes, nous trouvons toujours chez les auteurs chrétiens la nomenclature officielle. Dans les années 231-232 saint Jérôme (*Epîtres,* XXXIII, 4) parle d'un acte des évêques de Palestine, d'Arabie et de Phénicie[2], nomenclature tout à fait officielle. Origène, qui vivait à Césarée, fait, en 215, un voyage auprès du gouverneur romain d'Arabie (Eusèbe, *Hist. ecclés.*, VI, 19); pareillement beaucoup de Juifs de la Judée propre peuvent souvent avoir eu affaire avec le gouverneur romain de la province voisine d'Arabie ; aussi la mention de cette province dans le Midrasch précédemment cité ne doit-elle pas nous étonner.

Un passage midraschique, remarquable à plus d'un titre, nous fournit encore des renseignements plus détaillés sur la division politique de la Palestine. Dans *Echa rabba* sur I, 5, on lit : « Pendant trois ans et demi Vespasien investit Jérusalem et il avait avec lui quatre généraux (« duces ») : le *dux* d'Arabie, le *dux* de Phénicie, le *dux* d'Alexandrie et le *dux* de Palestine. » Au sujet du *dux* d'Arabie deux Amoraïm sont en désaccord : d'après l'un, il s'appelait Kilos (קילוס), d'après l'autre Pangar (פנגר).

En reproduisant ce texte, j'y ai en même temps apporté une correction, car au lieu du *dux* d'Afrique, leçon des textes vulgaires, l'édition de Buber (page 33 de la pagination hébraïque) porte *dux* de Phénicie (דוכוס דאפניקא), et cette lecture est naturellement la seule exacte, tant à cause du passage précité de *Genèse rabba* que pour des raisons de fond. Par contre, le texte de Buber contient une leçon qu'il faut résolument rejeter, à savoir : *dux* de Sébasténé[3], car Sébaste, c'est-à-dire Samarie, n'ayant été, à aucun moment de la domination romaine, une province à part, ne peut pas figurer dans le contexte du Midrasch. Dans cette leçon la Palestine occupe la quatrième et dernière place, ce qui est encore analogue au passage de *Genèse rabba;* l'édition de Buber met en dernier lieu Alexandrie.

Nous parlerons plus tard d'autres inexactitudes de ce texte. A présent nous voudrions nous demander si ce récit midraschique est fondé sur quelque fait, s'il recouvre un fond de souvenirs historiques.

Ce qui nous reporte tout de suite dans un milieu historique, c'est

[1] Eusèbe a employé, par anachronisme, la nomenclature postérieure, ou bien sa division est non pas politique, mais provinciale, si l'on peut dire, et, à ce point de vue, il n'est pas douteux que la Phénicie soit distincte de la Palestine.

[2] « Damnatur Origines a Demetrio episcopo, exceptio Palaestinæ et Arabiæ et Phœnices atque Achaiæ sacerdotibus. »

[3] סיבריתיני ne peut être rendu que par Σεβαστηνή, bien que je ne trouve nulle part cette désignation.

la donnée que la guerre en question [1] a duré trois ans et demi, ce qui concorde parfaitement avec ce qui est dit, dans les sources non juives, de Bétar et de la guerre de Bar-Cochba [2]. Par contre, la mention du *dux* d'Arabie nous replace tout à fait dans le second siècle, car c'est seulement en 105, comme nous l'avons dit, que la province d'Arabie fut organisée. Or, dans le cours du récit c'est précisément le *dux* d'Arabie qui joue un plus grand rôle que les autres gouverneurs, car non seulement on nous donne son nom, mais de plus on raconte qu'il rivalisa de fines sentences avec R. Yohanan b. Zaccaï devant Vespasien et que plus tard il fut cause de la conservation du mur occidental [3] du temple, ce pourquoi il fut condamné à mort par Vespasien. Ces détails sont séparés du récit principal par un grand intervalle, je ne les regarde donc pas comme historiques ; mais il me paraît certain que le *dux* d'Arabie, qui est nommé en premier lieu, dont on cherchait encore à savoir le nom et au sujet de qui on rapporte ces détails, a joué dans la guerre un rôle prépondérant.

Or, nous savons en effet que la *III*e *Cyrénaïque,* qui, depuis Trajan, formait la garnison de la province d'Arabie nouvellement formée et dont une partie stationnait à Jérusalem en 116 [4], prit la plus grande part à la guerre [5]. Il va sans dire que dans cette guerre furent aussi engagées les troupes établies en Palestine, comme la *X*e *Fretensis*, et c'est ainsi que s'explique la présence, dans le Midrasch, du *dux* de Palestine. Sur le rôle du *dux* d'Alexandrie (désignation inexacte en elle-même, car il faudrait en tout cas *dux* d'Égypte), je n'ai pas de renseignements historiques [6], mais je conjecture qu'Alexandrie est nommée à cause d'une phase antérieure de la guerre, où Adrien réduisit à l'obéissance les Juifs d'Alexandrie soulevés [7], à la suite de quoi ses généraux reculèrent en Palestine pour y soumettre les révoltés. Il est seulement difficile de comprendre comment le *dux* de Phénicie peut être nommé dans

[1] הקיף את ירושלם est une expression inexacte pour désigner toute la guerre. Cf. *Echa Rabba*, II, 2 : שלש שנים ומחצה הקיף אדריאנוס קיסר לביתר.

[2] *Séder Olam rabba*, éd. Neubauer, p. 66, éd. Ratner, p. 145 : ומלחמת בן כוזיבא שלש שנים ומחצה ; il est vrai que dans quelques éditions on lit : שתי שנים ומחצה, mais la première date seule est exacte ; v. Schürer, *op. cit.*, 3e éd., p. 670, et mon article *Bar-Cochba* dans la *Jewish Encyclopedia.*

[3] Dans le texte il est question à proprement parler de la *porte* occidentale (פילי מערבאה).

[4] *Nachrichten des deutschen Palaestina-Vereins*, 1895, p. 21 et s.

[5] Darmesteter dans *Revue des Études juives,* I, 42-49 ; Schürer, *op. cit.*, I, 687, note 116.

[6] Peut-être faut-il lire אנטוכיא au lieu de אלכסנדריא, de sorte qu'il s'agirait de la Syrie.

[7] Le Syncelle : Ἀδριανὸς Ἰουδαίους κατὰ Ἀλεξανδρέων στασιάζοντας ἐκόλασεν.

ces conjonctures, alors que la province de Phénicie n'existait pas encore à cette époque. Assurément on se tirerait d'affaire ici aussi avec le prétexte commode qu'on a employé une dénomination postérieure; mais le contenu historique du passage, plusieurs fois confirmé, nous interdit de songer à une phrase inutile. Toutefois la flotte syrienne[1] eut aussi à intervenir dans la guerre de Bar-Cochba et elle stationnait, naturellement dans les ports de la côte phénicienne, de sorte qu'on pourrait aussi, en un sens un peu différent, parler du *dux* de Phénicie, désignation qui, à la vérité, n'était pas officielle, mais qui pouvait bien être employée pour indiquer une province. J'admets donc que le passage de *Echa rabba* ne s'occupe pas, ainsi que le dit littéralement le texte, de la guerre de Titus, mais de celle d'Adrien[2].

Si l'on pouvait identifier le nom du gouverneur d'Arabie mentionné, ce résultat jetterait une vive lumière sur le récit tout entier. Mais les Amoraïm[3] ne connaissent plus eux-mêmes ce nom exactement, car ils sont en désaccord sur ce point et, pour comble de malheur, le texte qui porte les noms est tout à fait incertain. Le texte vulgaire porte Kilos et Pangar; dans celui de Buber, le premier nom est écrit Julius[4] et le second Abgar[5]. J. Derenbourg[6] a donné de ces deux noms une explication ingénieuse assurément, mais déjà viciée par le fait qu'en ce qui concerne Kilos, elle repose sur un texte corrompu. Quand même nous aurions dans Julius et Abgar les formes exactes, ce qui est loin d'être établi, nous ne pouvons pas affirmer que nous ayons affaire à des noms historiques, parce qu'il ne nous est pas possible d'en identifier les porteurs avec des personnages connus autrement. Mais il ne faut pas non plus rejeter ces noms, car la liste

[1] « Classis syriaca », *C.I.L.*, VIII, n° 8934.

[2] Vespasien se trouve souvent dans le Midrasch, par erreur, pour Adrien, et inversement; v. ma remarque dans *REJ*, XXX, 211, note 5, et dans la revue *Jérusalem*, VI, 13. Les événements de 70 et ceux de 135 sont très souvent confondus par les rabbins; aussi ne faut-il pas s'étonner de ce que « Jérusalem » se trouve ici pour « Bétar ». Cf. Sachs, *Beiträge*, I, 113; Kohut, dans *JQR*, III, 350, et J. Perles, dans *Monatsschrift*, 1893, p. 358.

[3] Ainsi le récit ne date pas des Tannaïtes, il n'est donc pas contemporain des événements.

[4] אילם (lisez אילס) ne peut être que « Julius »; cf., *Lehnwörter*, II, 20, אולס, que je transcris Ἰόλλας.

[5] Dans Buber aussi אמגר, mais c'est la même chose; אבגר se trouve aussi chez Saadia, *Proverbes*, éd. J. Derenbourg, Paris, 1891, p. 156.

[6] *REJ*, XIX, 148, en se fondant sur la citation de Saadia sur Prov., XXVI, 19; d'après lui, קולוס serait « Kaïl », titre des princes chez des tribus nabatéennes, et אבגר est le nom connu Abgar, fameux surtout pour avoir été porté par le roi d'Edesse qui aurait correspondu avec Jésus.

des gouverneurs d'Arabie nous est trop peu connue[1] pour que nous puissions en excepter Julius et Abgar[2].

C'est une question, au surplus, si par le mot *dux* du Midrasch il faut véritablement comprendre le gouverneur. En plusieurs passages de la littérature rabbinique le mot דוכוס, si fréquent, ne désigne certainement pas le gouverneur, mais un général haut placé quelconque[3]; cependant, dans le passage de *Echa rabba*, où chaque province a « un » *dux*, ce dux est à coup sûr le gouverneur. Le mot a le sens politique de gouverneur depuis l'époque de Septime Sévère[4], et notre passage doit dater d'un siècle environ plus tard. Le terme correspond tout à fait à la nomenclature officielle de l'époque postérieure, car dans la *Notitia dignitatum*, liste officielle des fonctionnaires politiques composée vers 400, on parle assez souvent du « dux Palestinæ » et du « dux Arabiæ[5] » et cela reste ainsi pendant toute l'époque byzantine ; ainsi le dux Palestinæ est mentionné par Jean Moschus, ch. XLIX, par Théophane en l'année 22 d'Anastase, le dux d'Arabie, de Phénicie et de Mésopotamie encore par Théophane en l'an 2 de Justinien, tous passages qui se trouvent dans Du Cange, *Glossar. Græc.*, et auxquels on en peut ajouter un autre de Cyrillus Skythopolitanus dans la *Vita Sancti Sabæ*, ch. LVI, où on nomme un certain Olympios qui avait le « duché » de la Palestine (τὸν δουκάτον ἔχοντα Παλαιστίνης). Dans toutes ces citations, le *dux* d'Arabie apparaît à côté du *dux* de Palestine, tout comme dans le Midrasch ; ces deux provinces auront été, à l'époque byzantine, effectivement assimilées, en toutes choses, l'une à l'autre.

La participation des troupes romaines d'Arabie à la guerre de Bar-Cochba nous amène encore, ce me semble, à reconnaître pourquoi les rabbins s'expriment avec tant de haine sur le compte de Palmyre. Palmyre fut probablement occupée par les Romains, en l'an 106, en même temps que Pétra et Damas[6] et, selon toute apparence, jointe à la province d'Arabie. Adrien visita la ville en 129, c'est-à-dire immédiatement avant que la guerre de Bar-Cochba eût éclaté, et, à partir de ce moment, cette ville devint comme un point d'appui de la domination romaine en Orient. La *III*e *Gallica* y tenait garnison[7], et il y a des indices

[1] Statilius Ammianus, que Marquardt ne cite pas, nous est connu par des inscriptions ; v. *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*, 1888, XI, 42.

[2] Peut-être l'un de ces noms désigne-t-il Julius Severus, le célèbre légat de Syrie.

[3] Voir Krauss, *Lehnwörter*, II, 188.

[4] Duruy, *Histoire des Romains*, 1883, VI, p. 49, note.

[5] Ed. Boecking, *Orient.*, I, 78 et 81.

[6] Marquardt, *op. cit.*, p. 255.

[7] Nous ne le savons, il est vrai, que par la *Notitia Dignitatum*, mais comme il y

que cette légion participa à la guerre contre les Juifs [1], en sorte que les Juifs pouvaient croire, en quelque façon, que c'était Palmyre qui leur avait fait la guerre.

La plus ancienne autorité qui proclame la haine de Palmyre n'est rien moins que Rabbi, c'est-à-dire Juda I, qui vivait immédiatement après la guerre de Bar-Cochba et dont le Midrasch dit formellement qu'il avait de fidèles souvenirs au sujet de la destruction [2]. A propos des mots : « Ta descendance conquerra les portes de ses ennemis » (Gen., XXII, 17), Rabbi remarque [3] qu'ils désignent Palmyre, et d'autres rabbins prononcent des paroles pleines d'animosité contre cette ville [4]. Cette haine ne peut pas avoir son origine dans les événements qui se passèrent sous Odenath et Zénobie (dont les Juifs eurent d'ailleurs à souffrir), car Juda I vivait presque un siècle auparavant, mais ce sentiment s'explique fort bien si nous songeons à la guerre de Bar-Cochba, car, outre la *III*e *Gallica*, qui tenait garnison à Palmyre, les habitants de cette ville auront sans doute pris part à la lutte contre les Juifs comme auxiliaires. Au contraire, lorsqu'Aurélien combattit Zénobie, les Romains avaient aussi dans leur camp devant Emèse, entre autres troupes, des Syriens, des Phéniciens et des Palestiniens [5], et il est en tout cas intéressant d'apprendre que ce furent les Palestiniens, armés d'une façon spéciale, qui décidèrent la victoire en faveur des Romains. Ainsi les Palestiniens, encore que ce ne fussent pas précisément des Juifs, ont rendu aux Palmyréniens la monnaie de leurs méfaits, et c'est ainsi que plus d'un Amora, en exprimant la haine de Palmyre et en parlant de sa ruine, peut avoir eu précisément en vue cet événement. Pour notre sujet, il résulte des paroles de Zosime que, vers 273, on distinguait officiellement la Syrie, la Phénicie et la Palestine, et, naturellement, il y avait en même temps l'Arabie. La ville de

eut stabilité, pendant quelques siècles, dans l'organisation militaire de la Palestine et de l'Orient, nous pouvons considérer le fait comme vrai pour l'époque antérieure aussi.

[1] Schürer, *op. cit.*, I, 688.

[2] Dans *Echa Rabba* sur II, 2, on lit : « Rabbi est proche de l'époque qui suivit la destruction. » Par « destruction » (חורבן) la source comprend sans doute la destruction sous Titus, mais nous avons le droit de songer à la guerre de Bar-Cochba, car certaines des paroles de Rabbi reflètent sûrement cette époque.

[3] *Genèse Rabba*, LVI, 11 (ces paroles ne se trouvent pas dans les passages parallèles). R. Yohanan dit : « Heureux celui qui voit la ruine de Palmyre ! » (j. *Taanit*, IV, 69 *b* ; *Echa Rabba* sur II, 2, etc.). R. Yohanan dit qu'on peut accueillir les prosélytes de Palmyre (*Yebamot*, 16 *b*).

[4] De même, R. Yohanan, R. Youdan et R. Houna (v. les passages dans la note précédente).

[5] Zosime, I, 52, éd. Bonn, p. 46 : δυνάμεις... ἐκ Συρίας καὶ Φοινίκης καὶ Παλαιστίνης... Les Palestiniens étaient armés de masses et de barres (κορύναι, ῥόπαλα).

Palmyre appartint longtemps à la Syrie phénicienne, puis, à partir de Dioclétien, à la Phénicie du Liban (Phœnicia Libanesia).

Sous Dioclétien, qui fut trois fois en Syrie, ce pays et les provinces voisines subirent un changement considérable, car la division politique que nous allons indiquer maintenant remonte, sinon peut-être entièrement, du moins dans ses lignes essentielles, à Dioclétien [1].

1. *Syria prima*, avec un « consularis » [2], et les villes d'Antioche, Séleucie, Laodicée, Gabala, Paltos, Bérée, Chalcis.
2. *Syria secunda*, avec un « præses [3] », et les villes d'Apamée, Epiphanie, Aréthuse, Balanée, Raphanæ, Séleucobélos.
3. *Augusta Euphratesia* [4].
4. *Phœnice* [5], avec « consularis », et les villes de Tyr, Ptolémaïs, Sidon, Béryte, Byblos, Bostrys, Triplis, Arcæ, Arados, Panéas.
5. *Phœnice Libanesia*, avec un « præses ». Villes : Emèse, Laodicée [6], Héliopolis, Abila, Damas, Palmyre.
6. *Palaestina prima*, avec un « consularis ». Villes : Césarée, Diospolis, Azotos, Aelia Capitolina (Jérusalem) [7], Néapolis, Sébaste, Anthédon, Joppé, Gaza, Ascalon.
7. *Palaestina secunda*, avec un « praeses », et les villes de Scythopolis, Gadara, Antioche « ad Hippum », Tibériade, Gabae.

Il est facile de déterminer le domaine de chaque province grâce à l'indication des villes qui en faisaient partie. Pour le domaine

[1] Les indications précises qui suivent sont tirées du *Synecdemus* d'Hiéroclès (recension de Burckhardt, Leipzig, 1893). Hiéroclès vivait au VIe siècle.

[2] De même en grec κονσουλάριος, distinct de ἡγεμών = *praeses*. Dans le langage rabbinique, הגמון seul a acquis droit de cité, mais non *praeses* ; seul, le mot *praesidia* s'y retrouve fréquemment ; voir mon article dans *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XIX, 227, et *Lehnwörter*, II, 483.

[3] Le *praeses* avait également le droit de vie et de mort (« jus gladii »).

[4] Cette province ne nous intéresse pas.

[5] Ou : *Phoenicia maritima*, Φοινίκη πάραλος.

[6] C'est Laodicée-sur-Mer. Les Juifs de cette ville avaient des libertés (Josèphe, *Antiquités*, XIV, x, 20) ; Hérode fit construire pour les habitants un aqueduc (*Guerre juive*, I, xxi, 11). Laodicée appartenant à un autre gouvernement, on comprend que R. Ismaël b. R. Yosé ait pu s'enfuir à Laodicée, de même que son père s'était, en son temps, enfui en « Asie » (*Baba Meçia*, 84 *a*). Il existe aussi une ville appelée Laodicée du Lycus (ἐπὶ τῷ Λύκῳ) en Phrygie, qui était également habitée par de nombreux Juifs.

[7] *Aelia* était le nom de Jérusalem employé exclusivement dans les cercles officiels et de préférence à tout autre dans les cercles ecclésiastiques. Dans le préambule des actes du Concile qui se tint à Jérusalem en 536, on lit : ἐν κολωνίᾳ Αἰλίᾳ μητροπόλει τῆ καὶ Ἱεροσολύμοις ; v. Kuhn, *op. cit.*, II, 358.

de l'ancienne Judée, c'est la province *Palestina prima* qui y répond le mieux ; il faut y ajouter la province d'Arabie qui fut plus tard divisée en deux parties, dont la méridionale figure aussi comme *Palaestina tertia*[1].

Un décret de Théodose[2], qui touche de très près les Juifs, paraît dire qu'il n'y avait de synedrion juif que dans deux provinces de la Palestine. Gothofredus, l'éditeur du Code théodosien, croyait que la *Palaestina tertia* n'avait pas de synedrion, ce qui est difficilement concevable, car de deux choses l'une : ou bien il s'agit du synedrin suprême, qui, à cette époque, avait, sans doute, son siège à Tibériade, mais alors il n'y en avait qu'un seul[3] ; ou bien ce sont des collèges savants subalternes qu'on a en vue, et, de ces institutions, il s'en trouvait partout où des Juifs demeuraient et particulièrement dans les contrées limitrophes de la Palestine, et, dans ce cas, on ne comprend plus pourquoi l'ordonnance impériale n'indique que deux provinces de Palestine comme en étant le siège. Encore qu'il soit difficile d'admettre une expression inexacte dans un acte officiel (comme c'est le cas pour le décret impérial), je crois qu'ici, c'est le seul expédient possible. L'existence d'une *Palaestina tertia*, ou, comme on l'appelait encore, *Palaestina salutaris*[4], était, en effet, souvent ignorée. On ne prenait pas à la lettre la séparation de ces provinces l'une de l'autre ; le *dux* d'Arabie a sous ses ordres des troupes qui stationnent dans la Palæstina salutaris ; des troupes de cette dernière province obéissent au *dux* de la Palæstina prima[5], ce qui veut presque dire que la Palaestina tertia n'était pas administrée comme une province indépendante. Eusèbe, en deux endroits, fait dépendre Pétra, la capitale de l'Arabie méridionale, simplement de la Palestine ; c'est encore lui qui désigne les mines de Phénon comme étant situées en Palestine. Au concile de Nicée, l'évêque d'Aïla, c'est-à-dire Aïlon, sur la mer Rouge, figure comme évêque de Palestine. Kuhn (II, 379) voit là un anachronisme, mais ce n'est pas se tirer d'affaire, car même alors on attendrait l'addition : *Palaestina « tertia »*. Il semble donc que le nom de *Palaestina tertia* n'ait pas, si l'on peut dire, acquis véritablement droit de bourgeoisie, ce qui résulte aussi du fait qu'il a été aussitôt

[1] L'Arabie fut divisée, au IIIe siècle, en deux provinces, avec Bostra et Pétra pour capitales. Cf. Procope, *De aedificiis*, V, 8 : ἐν δὲ τῇ πάλαι μὲν Ἀραβίᾳ, νῦν δὲ Παλαιστίνῃ τρίτῃ καλουμένῃ χώρα μὲν ἔρημος ἐπὶ μακρὸν κατατείνει... Le fait que cette province est en bonne partie un désert peut avoir contribué à la rendre peu connue.

[2] Il s'agit de Théodose II (408-450).

[3] Le texte, qui porte synédrions au pluriel, s'oppose à cette interprétation.

[4] Nous en parlerons encore plus loin.

[5] Kuhn, *op. cit.*, II, 387.

remplacé par celui de *Palaestina salutaris*[1]. Aussi cette province est-elle seulement indiquée, mais non formellement désignée, dans le décret impérial de 429 : « Judæorum Primates, qui in utriusque Palæstinæ synedriis nominantur vel in aliis provinciis degunt, quæcunque post excessum Patriarcharum pensionis nomine suscepere, cogantur exsolvere[2]. »

Sur les rapports du gouverneur romain de la Palestine avec le plus haut dignitaire du judaïsme, le patriarche, nous possédons un précieux renseignement de saint Jérôme (*Epistola ad Pamachium*)[3]. Hésychius, un Grec à en juger par son nom, avait fait enlever par un secrétaire ses papiers au patriarche Gamliel. Théodose I condamna ce gouverneur à la peine capitale. Graetz (3e édit., IV, 450) place ce fait vers 380 et voit dans le patriarche Gamliel V, fils de Hillel II. Je laisse sans solution la question chronologique, ne pouvant tirer des quelques mots de saint Jérôme tous les renseignements désirables ; par contre, je crois bien que ce passage éclaircira quelques points d'ordre administratif. Hésychius, qui était « vir consularis », se montre, par cela même, comme le gouverneur de la Ire Palestine ; mais le patriarche Gamliel nous est connu, au commencement du IVe siècle, en Galilée seulement, plus exactement à Tibériade, c'est-à-dire dans la IIe Palestine. Comment donc Hésychius en vint-il à s'ingérer dans les affaires d'une autre province ? Sans doute, nous avons déjà pu constater que les fonctionnaires romains d'une province empiétaient l'un sur l'autre, mais la chose n'étant pas tellement évidente, une explication plus plausible ne peut être que la bienvenue. L'explication réside, ce me semble, dans le fait raconté par saint Jérôme, que le gouverneur fit saisir les papiers du patriarche : il doit s'agir des lettres sur la fixation des fêtes, les aumônes ou une autre question intéressant spécialement les Juifs, que le pa-

[1] La *Notitia dignit. Orient.*, p. 9 (vers 400) connaît déjà le nom de P. Salutaris, car elle énumère *une* province d'Arabie et *trois* de Palestine, à savoir : *Palaestina*, *Palaestina Salutaris* et *Palaestina secunda* ; par contre, on lit dans une ordonnance de 409 : « per *primam*, *secundam* ac *tertiam* Palaestinam » (Code Théodosien, VII, IV, 30). Que l'appellation « P. Salutaris » fût encore nouvelle, c'est ce qui ressort de saint Jérôme : « Gerar, quæ provincia ante non grande tempus ex divisione præsidum Palæstinæ *Salutaris* est dicta » (*Quæst. hebr. in Genesin.*, XXI, 30). Voir l'article de Nöldeke, *Die römischen Provinzen Palaestina Salutaris und Arabia*, dans *Hermès*, 1876, X, 164. — En un autre endroit, saint Jérôme dit de Guerar : « erat olim... civitas metropolis Palaestinæ » (*Onomastica sacra*, éd. Lagarde, 124, 15), donc Palestine tout court, sans addition. De même, il dit simplement de Arx (Pétra) que c'est une ville de Palestine (*ibid.*, 98, 4).

[2] Code Théodosien, XVI, VIII, 29, cité par Graetz, *Geschichte*, 3e édit., IV, 443, et Boecking, *Notitia Dignitatum*, p. 511.

[3] « Dudum Esychium virum consularem, contra quem Patriarcha Gamliel gravissimas inimicitias exercuit, Theodosius princeps capite damnavit, quod sollicitato notario chartas illius invasisset. »

triarche aura envoyées aux communautés étrangères, c'est-à-dire, dans notre cas précis, aux communautés de la Ire Palestine. Nous connaissons des lettres semblables de Rabban Gamliel [1], dont l'une fut adressée aux Juifs du « Darom » ou « Sud », tout comme ici ; nous en connaissons aussi qui furent envoyées par l'autorité centrale en Cilicie [2]. Hésychius, donc, ne voulut peut-être pas souffrir qu'il y eût dans le pays d'un collègue, son voisin, qui, ayant le titre de « præses », était d'un rang inférieur à lui « consularis », une autorité donnant des ordres à la population juive de sa province ; voilà pourquoi il saisit les lettres du patriarche.

Nous manquons malheureusement de détails précis, de sorte que nous sommes réduits à de vagues conjectures. Il est difficile aussi de comprendre que « Gamliel fut animé contre le gouverneur de sentiments hostiles » ; on s'attendrait, au contraire, à ce que ce soit le gouverneur qui se fût montré l'ennemi des Juifs. Le sévère châtiment qui frappa le gouverneur pour cette faute — il la paya de sa vie — n'est pas non plus facile à comprendre. L'indication que le gouverneur fit intercepter les lettres par son secrétaire reçoit son véritable sens quand on sait qu'il y avait de ces fonctionnaires au service du gouverneur, ce qui, d'ailleurs, se comprend de soi-même [3].

Le même Théodose le Grand, dont nous venons de commenter l'acte de justice, a encore pris une autre mesure d'une grande portée concernant l'administration de la Palestine : encore une fois — et, semble-t-il, pour la dernière fois — toute la Palestine fut réunie sous l'autorité d'un seul gouverneur, qui fut Hilarius, personnage distingué qui avait été auparavant légat à Antioche, aux côtés du célèbre philosophe Libanius et que l'historien nous dépeint comme un homme éminent par sa haute extraction et sa culture très étendue [4].

[1] J. *Sanhedrin*, 18 *b*, *Tosefta Sanhedrin*, II, 6, et passages parallèles.

[2] Epiphane (*Haeres. Panarium*), XXX, 11.

[3] La *Notitia Dignitatum*, ch. XL (I, 110, éd. Boecking) s'exprime ainsi à ce propos : « Sub dispositione viri clarissimi consularis Palaestinæ : Provincia Palaestina. Officium autem habet ita : Principem de eodem officio, cornicularium, commentariensem, adjutorem, numerarium, ab actis, a libellis, exceptores et ceteros cortinalios... » Le « notarius » correspond au « ab actis » ou au « a libellis ». — Remarquons en même temps que, comme on le voit par ce texte, la Palestine propre était appelée simplement « Palaestina », sans adjonction du mot « prima ». Il en est de même chez Hiéroclès ; mais chez cet auteur, chose remarquable, le nombre n'est pas non plus accolé à la IIIe Palestine : Παλαιστίνη, Παλαιστίνη β, Παλαιστίνη [γ]. Par contre, on lit exactement dans les *Novelles* de Justinien, VIII, 6 : ἄρχων Παλαιστίνης πρώτης... Nous voyons ici le mot ἄρχων dans le langage officiel, ce qui en explique le fréquent emploi dans la langue rabbinique (ארכון).

[4] Zosime, IV, 41 (p. 224 de l'éd. Bonn) : Ἱλάριος δὲ διὰ τὸ μέγεθος τῆς ἀρετῆς ἐπαίνων ἀξιωθεὶς ἄρχειν παρὰ βασιλέως ἐτάττετο Παλαιστίνης ἁπάσης, et, auparavant : Ἱλάριον, γένους τε λαμπρότητι καὶ παντὶ παιδείαις εἶδει προήκοντα. Hilarius montra ses mérites à Antioche, où des troubles avaient éclaté.

Or, si Hilarius fut le successeur de cet Hésychius — hypothèse que rien n'infirme — nous avons là, comme disent les Allemands, un clair pragmatisme : le conflit entre Hésychius et Gamliel doit, d'après notre hypothèse, se rapporter aux questions d'administration de la Palestine ; l'empereur prit une mesure radicale : il réunit toute la Palestine dans les mains d'un seul et choisit, pour lui confier ce pouvoir, un homme éclairé et cultivé, qui sût s'accommoder du caractère particulier des Juifs. J'ajoute l'hypothèse que Hilarius était peut-être, comme l'indique son nom, son érudition et sa liaison avec Libanius, un païen, et par conséquence juste vers les Juifs, tandis que Hésychius était peut-être un chrétiens et comme tel le premier dans le gouvernement de la Palestine ; de là l'animosité de Gamliel contre lui.

Sur la situation administrative de la Palestine dans les derniers temps de la domination romaine, il n'y a pas accord entre les historiens. Kuhn, qui, le premier, a exactement étudié la question, admet que la Syrie et la Palestine seraient restées réunies depuis Vespasien jusqu'à Arcadius (II, 361), et Mommsen[1], aussi, place la division de la Syrie en Phénicie et Palestine vers 395-399 seulement, c'est-à-dire après Théodose I ; par contre, Bormann[2] croit à une autre annulation de l'organisation de Dioclétien, et conséquemment à un double partage. Cette opinion doit être exacte. Marquardt, en négligeant la notice de Zosime, ignore la réunion des deux provinces qui eut lieu sous Théodose I et laisse subsister la division jusqu'à la fin de la domination byzantine en Palestine. Je ne me sens pas la force d'intervenir résolument dans ce conflit d'opinions.

D'une façon générale, nous n'avons plus à notre disposition, depuis cette époque, que des sources ecclésiastiques. Au concile de Chalcédoine, les trois Palestines furent définitivement subordonnées à l'évêque de Jérusalem, tandis que les deux Phénicies et l'Arabie l'étaient à celui d'Antioche (Kuhn, *op. cit.*, II, 361). Cette organisation, qui se maintint jusqu'à l'époque des Croisades[3], répondait parfaitement à la situation, et on peut en conclure que, politiquement aussi, les trois Palestines avaient une espèce d'unité, tandis que les provinces plus helléniques de Phénicie et d'Arabie voyaient leur capitale dans Antioche.

Sur cette division ecclésiastique on a découvert dans ces der-

[1] *Abhandlung. der Berliner Academie*, 1862, p. 503.

[2] Bormann, *De Syria provincia*, p. 28.

[3] Voir Gelzer dans la *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins*, XVII, 37.

niers temps quelques sources que je voudrais faire connaître brièvement.

Le point de départ de beaucoup d'écrits semblables est constitué par la *Description du monde romain*, de Georges de Chypre[1]. L'éditeur de cet ouvrage, le savant bien connu H. Gelzer, place l'apparition de cet ouvrage sous Maurice (vers 590), plus exactement au commencement du règne de Phocas, c'est-à-dire au début du VIIe siècle. Cet écrit donne la description suivante de la partie de l'Asie qui nous intéresse :

1. Ἐπαρχία Συρίας Α (Province[2] de Syrie I). Capitale : Antioche près de Daphné, siège aussi du « trône » du patriarche.
2. Ἐπαρχία Συρίας Β (Province de Syrie II). Capitale : Apamée[3].
3. Ἐπαρχία Εὐφρατησίας καὶ Ἁγιουπόλεως (Province d'Euphratésie et de Hagiopolis).
4. Ἐπαρχία Θεοδωρίαδος (Province de Théodorias). Capitale : Laodicée.
5. Ἐπαρχία Ὀσροηνῆς (Province d'Osrhoène[4]). Capitale : Edesse.
6. Ἐπαρχία Μεσοποταμίας ἄνω (Province de la Haute-Mésopotamie)[5] ou Arménie IV. Capitale : Amida.
7. Ἐπαρχία Δ Ἀρμενίας ἄλλης (Province de la seconde Arménie IV).
8. Ἐπαρχία Φοινίκης Παραλίας (Province de Phénicie maritime). Capitale[6] : Tyr. — Autres villes : Sidon, Ptolémaïs, Béryte, Biblos, Tripolis, Arcæ, Orthosias, Botrys, village de Gigerta, Arados, Antarados, Panéas, Gonasi (?) ou Salton.
9. Ἐπαρχία Φοινίκης Λιβανησίας (Province de Phénicie du Liban). Capitale : Emissa. — Laodicée, Héliopolis, Abila, Damas, la contrée (κλίμα) de Jambrudæ, Euarius ou Justiniapolis, Palmyre, la contrée de Magludæ, Saltus Gonaïticus (dans l'original : Σάλτον Γοναϊτικόν), Salamias, la contrée orientale (κλίμα Ἀνατολικόν).

[1] *Georgii Cyprii descriptio orbis Romani*, éd. H. Gelzer, Leipzig, 1890.

[2] Le mot ἐπαρχία est surtout employé à plusieurs reprises par le Targoum du Pseudo-Jonathan sur Genèse, x.

[3] Apamée sur l'Oronte, distinct d'Apamée en Phrygie et en Messénie ; v. *Jewish Encyclopedia, s. v.*

[4] La *Notitia Dignitatum* mentionne dans l'Osrhoène « equites promoti indigenæ Sina Judæorum ». Bœcking (p. 398) cite, à ce propos, la « littérature », et dit finalement qu'il ne sait pas pourquoi l'endroit était dénommé d'après des Juifs. Cela doit venir de ce qu'il n'y avait que des Juifs qui demeurassent en ce lieu tout proche de la Babylonie. Saint Jérôme désigne expressément Osrhoène comme un pays jusqu'où sont parvenus les Juifs de la Diaspora (*Epistola* 129, ad Dardanum, I, 966 de l'éd. J. Martianay et A. Pouget, Paris, 1706).

[5] Dans le Midrasch : מסופוטמיא.

[6] μητρόπολις, dans le Talmud : מטרופולין, en parlant de Césarée, par exemple.

10. Ἐπαρχία Παλαιστίνης Α (Province de Palestine I). Aelia Jérusalem, ville sainte [1]. Capitale : Césarée. — Dora, Antipatris, Diospolis ou Georgiopolis, Jamnia, Nicopolis, Onous, Sozusa, Joppé, Ascalon, Gaza, Raphia, Anthédon, Dioclétianopolis, Eleutheropolis, Neapolis, Sébaste, contrée [2] d'Apathus (Amathus), contrée de Jéricho, contrée de Livias, contrée de Gadara, Azotus-sur-Mer, Azotus près Hippos, Eucomazon, Bittylius, Tricomias, Toxus, Saltus de Constantianice, Saltus Géraïticus ou Barsamon [3].

11. Ἐπαρχία Παλαιστίνης Β (Province de Palestine II). Capitale : Scythopolis. — Pellæ, Gadara, Capétolias, Abila, Maximianopolis, Diocæsarée, Tibériade, Gabæ, Hélénopolis, Hippos, Tétracomia, contrée (κλίμα) de Gaulané (Gaulan), village de Naïs.

12. Ἐπαρχία Παλαιστίνης Γ (Province de Palestine III). Capitale : Petræ. — Augustopolis, Arindela, Charamuda, Aréopolis, Mapsis, Elusa, Zoora, Birosabon, Elas, Pentacomia, Mamopsora, Métrocomia, Saltus hiératicus (Σάλτον ἱερατικόν).

13. Ἐπαρχία Ἀραβίας (Province d'Arabie). Capitale : Bostra. — Adrasus, Dia, Medaba [4], Gerasa, Neve, Philadelphia, Esbous, Néapolis (Hiérapolis), Philippolis, Phénutus, Constantiné, Dionysias, Pentacomia, Canothas, Saltus de Batanis, Hexacomia, Enacomia (suivent dix villages, κώμη), Néotès, la contrée orientale et occidentale (suivent deux villages).

14. Ἐπαρχία Ἀρμενίας Μεγάλης (Province de Grande-Arménie).

Le parallèle de Hiéroclès avec Georges tourne à l'avantage du dernier ; Georges est plus exact, énumérant les villes sans en excepter presque une. Reste à savoir si Georges donne la division politique ou la division ecclésiastique. Gelzer essaie de montrer que Georges a en vue la situation politique, sans qu'il ignore, naturellement, l'autre. Schlatter [5] écrit, au contraire : « Si je mets le tableau que donne Georges des villes de la Pales-

[1] Αἰλία Ἱεροσολύμων Ἁγία Πόλις, comme si Ἁγία Πόλις était un nom propre ; cf. l'arabe El-Kuds. La ville est citée en premier lieu à cause de son importance.

[2] Toujours ῥεγεών = *regio*.

[3] V. la note de Gelzer *ad locum* ; cette ville n'est pas identique avec Ber-Séba.

[4] On a trouvé, il y a quelques années, à Médaba, une carte de la Palestine en mosaïque ; on voit par là combien on voulait étudier la géographie du pays, tout à fait comme Georges de Chypre.

[5] *Zur Topographie und Geschichte Palästinas*, p. 46, note 1.

tine au nombre des listes d'évêchés, c'est que cela résulte de la comparaison de ce tableau avec la *Notitia Antiochena* ou la *Descriptio parochiæ Jerusalem*, *It. hieros.*, éd. Tobler et Molinier, p. 323 et suiv. Ces listes latines des évêchés des III Palestines et de l'Arabie sont une traduction très corrompue de la liste qui s'est conservée en grec chez Georges ». Contre cette interprétation Gelzer a défendu à nouveau le caractère politique des listes de Georges [1], sans y trop réussir, je crois, car Georges part manifestement d'un point de vue ecclésiastique, de sorte que ses listes ne représentent pas exactement l'état de choses politique. Déjà au début du moyen âge on mettait à profit l'ouvrage de cet auteur exclusivement pour des renseignements ecclésiastiques, comme, par exemple, dans un abrégé qui avait déjà été publié auparavant par Gelzer et d'après lequel la Palestine apparaît sous l'aspect suivant :

Quatre sièges épiscopaux sont subordonnés à celui de Jérusalem : Césarée, Basan, Pétra et Bostra. La province de Palestine I a pour capitale Césarée de Philippe [2]. Celle de Palestine II, Scythopolis ou Basan (ce doit être Bet-Schéan) ; puis viennent la IIIe Palestine, capitale : Pétra en Arabie, et Arabie avec Bostra pour capitale [3].

Gelzer incline à placer ce texte au XIe siècle, époque où ces pays n'étaient plus, depuis longtemps, aux mains des Chrétiens, mais la division ecclésiastique se maintint encore au moins virtuellement. — De mon côté, je ne connais qu'un texte profane qui témoigne aussi pour l'ancienne division politique de la Palestine, en faveur d'une date postérieure ; c'est le fait que l'empereur Théophile (829-841) fit inscrire sur le bouclier de ses soldats de Babylonie, de Phénicie, de Cœlésyrie, de la Palestine et de la Libye inférieure, le mot « Amorium » (patrie de Théophile) [4]. On voit que la distinction un peu artificielle des trois Palestines dut s'effacer dans le cours du temps devant la division naturelle et sanctionnée de toute antiquité par l'histoire, c'est-à-dire : Phénicie, Cœlésyrie et Palestine. Ainsi, saint Jérôme dit aussi, dans le passage déjà cité (*Epist.* 129, ad Dardanum), que les Juifs sont dispersés, depuis la Mauritanie, dans toute l'Afrique, en Égypte,

[1] *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 1894, XVII, 36-41.

[2] C'est évidemment une erreur pour Césarée sur la Méditerranée.

[3] Codex Vaticanus Græc., 1455, f° 245 r, publié dans la *Byzantinische Zeitschrift*, I, 251.

[4] *Theophanes continuati*, livre III, ch. xxx (p. 125 dans l'éd. de Bonn).

en Palestine, en Phénicie, en Cœlésyrie, en Osrhoène, en Mésopotamie et en Perse : on n'entrevoit plus ici aucune trace de la division de la Palestine en plusieurs provinces. Par contre, le titre du *Code Justinien* (XI, 50), où il est question des colons de la Palestine [1] conserve sans doute le point de vue plus ancien d'après lequel tout le territoire au sud de la Syrie s'appelle simplement Palestine.

Budapest, mars 1903.

SAMUEL KRAUSS.

[1] « De colonis Palaestinis ». Au reste, le titre seul de cette loi, mais non la loi elle-même, s'est conservée dans la « Basilica » grecque.

JUIFS, SORCIERS & HÉRÉTIQUES AU MOYEN AGE

D'APRÈS LES MÉMOIRES D'UN MOINE DU XIe SIÈCLE (GUIBERT DE NOGENT)[1]

Une des sources les plus intéressantes et les moins exploitées de l'histoire des mœurs et des idées de la fin du XIe siècle est l'*Histoire de ma vie* (Monodiaria), de Guibert de Nogent. Guibert, moine de Flavigny, puis abbé de Nogent, sous Coucy, était né au milieu du XIe siècle, vers 1054 probablement, d'une famille de petite noblesse du Beauvaisis. Orphelin de bonne heure, après une jeunesse triste et sévère, il passa de longues années dans la riche bibliothèque de l'abbaye de Flavigny à étudier l'histoire et la littérature anciennes, la théologie, la philosophie. Il appliqua un esprit remarquablement critique et cultivé à l'histoire de la première croisade, dont il voulut remanier et corriger le récit barbare[2], aux reliques, auxquelles il consacra un gros ouvrage, le *De Pignoribus Sanctorum*, qui est non seulement un traité contre les fausses reliques, mais contre les reliques en général et l'usage qu'en faisaient les religieux de son temps, et à l'exégèse biblique, qu'il considérait non point comme les théologiens du moyen âge au point de vue littéral et scolastique, mais uniquement au point de vue moral et pédagogique. Enfin, la partie la plus intéressante de son œuvre est son *Histoire de ma vie*, dans laquelle il nous raconte naïvement son enfance, puis sa jeunesse au milieu des moines de Flavigny, et, enfin, la partie officielle et politique de son existence, lors-

[1] Les œuvres complètes de Guibert ont été publiées par d'Achery, in-fol., 1651, réimprimées par Migne, *Patrologie*, t. CLVI. On n'en a ni manuscrits ni édition critique. — Quelques fragments dans Dom Bouquet, *Recueil des Historiens des Gaules*, t. XII.

[2] C'est le texte qu'on connaît sous le nom de « Gesta Anonyma », ou dont on désigne l'auteur simplement par le terme « l'*Anonyme* ».

qu'abbé de Nogent, il fut mêlé aux graves affaires de la commune de Laon. Il a vu de près des religieux et des nobles, des papes et des évêques, il a reçu des confidences de ses frères, il a assisté à de grands mouvements religieux.

Il était admirablement situé pour juger l'Église, et il ne lui épargne, dans son amour, ni les jugements ni les blâmes sévères. J'ai cru intéressant de rechercher, dans les mémoires si sincères de cet homme, que je crois le plus éclairé et le plus impartial de son siècle, ce qu'il savait sur les Juifs, ce qu'on disait d'eux autour de lui dans son couvent, quel rôle les Juifs ont, d'après lui, joué à cette époque, et quelle influence ils ont exercée sur les chrétiens, enfin quelles accusations on lançait contre eux.

Nous verrons que c'est, en somme, le crime de sorcellerie, de magie noire qu'on leur reproche toujours; et, d'autre part, si nous cherchons, dans ces Mémoires de Guibert de Nogent[1], ce qu'il sait des hérétiques, dissidents du christianisme qui se répandent au début du XIIe siècle, nous verrons qu'on reproche déjà à ceux-ci ce que, quelques années plus tard, on reprochera aux Juifs : le meurtre rituel entre en scène parmi les principales armes du clergé pour confondre et réduire ceux qu'il considérait comme ses ennemis.

Pour le moine Guibert, outre l'opulence et la débauche, une des principales causes de corruption et de perdition morale qui menaçaient le clergé régulier était la sorcellerie. Sans parler encore de l'hérésie raisonnée et convaincue, qui est souvent une forme dissidente de la foi chrétienne, la sorcellerie, magie noire, dévotion à Satan, faisait des ravages dans les monastères. L'exaltation mystique dans laquelle vivaient certains de ces religieux, la terreur divine, la crainte du diable, les visions et les miracles fantastiques dont ils étaient chaque jour spectateurs, devaient fatalement les entraîner à la sorcellerie : d'abord pour écarter le démon, puis pour l'attacher à quelque ennemi, enfin pour se le concilier et obtenir de lui la fortune ou la puissance. On croyait vivre en perpétuel voisinage avec Satan et ses armées de démons, innombrables et terribles bandes qui épiaient spécialement les couvents, car leur maître, paraît-il, était friand des âmes de religieux. Elles avaient pour lui d'autant plus de valeur qu'elles s'étaient plus rapprochées de Dieu, et il n'y avait pas une maladie, pas un accident, pas une mort subite ou violente dans laquelle on ne reconnût l'intervention du « Prince du Mal ».

[1] *Monodiaria :* l. I et XXVI, et l. III, XVI et XVII.

Mais le simple religieux catholique n'est pas spontanément sorcier. Il ignore en quoi consistent les sorcelleries et le culte de Satan. Il faut que quelque méchant l'induise en tentation : qui sera ce séducteur pervers et redoutable ? — Le Juif. Ici se révèle tout l'antisémitisme naïf du moyen âge, qui considère non la question de race, mais uniquement la question religieuse : et Guibert ne juge pas autrement que ses contemporains.

Le Juif est l'héritier de Judas, celui que Dieu a élevé jadis d'autant plus haut qu'il voulait l'abaisser plus bas; le Juif qui ne croit pas à l'Eucharistie, qu'on ne brûle pas encore parce qu'il est Juif, mais qui est souvent brûlé à cause des crimes qu'on lui impute. — Guibert raconte sans indignation comment les habitants de Rouen, sur le point de partir pour la Croisade, traitèrent les Juifs assez nombreux qui se trouvaient dans la ville. Ils disaient : « Nous désirons aller combattre les ennemis de Dieu en Orient ; mais nous avons sous les yeux des Juifs, race plus ennemie de Dieu que ne l'est aucune autre : c'est prendre l'affaire tout à rebours ! » A ces mots, ils courent aux armes, « chassent de force ou par artifice les Juifs dans une église, où ils les massacrent tous sans pitié et sans égard pour le sexe ni l'âge ». Pourtant, ajoute Guibert, on épargnait ceux qui voulaient bien embrasser la foi chrétienne : le Baptême ou la Mort! Il ne dit pas si les conversions furent nombreuses.

Beaucoup de Juifs étaient instruits, et naturellement considérés comme sorciers. Plusieurs de ceux dont parle Guibert avaient étudié la médecine : de là à être empoisonneurs et alchimistes, il n'y a qu'un pas. C'est un Juif qui aide la comtesse de Soissons à crever les yeux et à arracher la langue à un malheureux diacre, puis à empoisonner son propre frère. C'est dans la maison d'un Juif que le misérable comte Jean de Soissons donnait ses rendez-vous d'amour à « la vieille et laide prostituée » avec laquelle, « dans les fureurs de sa honteuse lubricité », il trompait sa jeune et belle épouse. En même temps, pour donner le change, il envoyait, « quand les lumières étaient éteintes », un de ses parasites prendre sa place dans le lit de sa femme. Cet ami et protecteur des Juifs était si bien circonvenu par eux, il montrait pour leurs doctrines un si vif penchant que, « chose que les Juifs eux-mêmes n'oseraient jamais », avoue Guibert, il parlait du Christ en termes criminels. Il proférait de telles abominations que ceux-ci, effrayés d'avoir un ami aussi compromettant, le regardaient comme un insensé. Un soir, le samedi de Pâques, il était allé veiller dans l'église ; abordant un humble clerc, il lui demande de lui expliquer les mystères de la Semaine-Sainte.

Tandis que le clerc lui parle candidement de la Passion et de la Résurrection, il l'interrompt en traitant son récit de fable mensongère. Celui-ci, étonné, lui demande ce qu'il vient alors faire dans l'église : « C'est, répliqua le comte, que je m'amuse à lorgner les belles femmes qui viennent y passer la nuit ! »

La mort de cet ami des Juifs fut digne de sa vie : après avoir eu la vision d'un effrayant et immense globe de feu, il se rendit encore chez sa vieille prostituée. « Mais ce fut avec l'affreuse mort qu'il se coucha », dit Guibert ; comme il souffrait d'horribles tortures, il manda un clerc pour le consulter sur la nature de ses urines. Apprenant qu'il allait mourir, et pressé d'expier sa vie de débauches par le repentir, la confession et de pieuses donations, il s'écria, hors de lui : « Tu veux, je le vois, que je donne mes biens aux parasites, c'est-à-dire aux prêtres ! Ils n'en auront pas seulement une obole... D'ailleurs, de plus malins que toi me l'ont dit : toutes les femmes doivent être communes, il n'y a aucun péché à se livrer à leurs caresses. » Après ces blasphèmes, il gesticula comme un fou furieux, renversant tout le monde, menaçant sa femme de coups de pied, si bien qu'il fallut l'attacher, le ligoter, lui tenir les mains et attendre ainsi que, enfin épuisé, il rendît son âme diabolique.

Mais le comte Jean était un laïc, un noble issu d'une famille déjà tarée, d'un père débauché, d'une mère fratricide. Il n'y avait rien d'étonnant à ce qu'il se laissât entraîner par les Juifs. Bien plus grave était l'action du Juif quand elle s'attaquait à quelque religieux, véritable fils du Christ et pauvre brebis du grand troupeau du Sauveur. Et pourtant la malice savait triompher de la foi ! Le Juif rôdait toujours autour des couvents, comme les troupes de démons, ses frères : c'est ainsi qu'un moine, élevé, depuis son enfance, dans le cloître, tombé malade et placé par l'abbé dans une cellule attenante au monastère, « eut l'occasion de parler de son mal à un certain Juif qui avait étudié la médecine ». Une confiance charmante s'établit entre eux, ils se révélèrent mutuellement leurs secrets, et bientôt le moine, « plein de curiosité pour les étranges artifices du Juif, qui s'entendait en maléfices », insista auprès de lui pour qu'il lui permît de participer à ses sorcelleries. Le Juif lui promit d'être son entremetteur auprès du diable, et, au jour dit, au lieu convenu, il le met en présence du « Prince Scélérat ». Le moine ayant demandé au démon de l'initier à sa doctrine, celui-ci lui déclare qu'il doit pour cela renoncer à la foi chrétienne et lui offrir un sacrifice. — « Et quel sacrifice ? — Le sacrifice de ce qu'il y a de plus précieux dans

l'homme, dit Satan. — Quoi donc ? — Tu feras une libation de ton sperme, et, lorsque tu le répandras devant moi, tu en goûteras le premier ainsi que doit faire le sacrificateur ! » Et Guibert de s'indigner justement : « O crime, ô honte, et celui de qui on exigeait une telle chose était prêtre ! Offense sacrilège à l'hostie sacrée ! » Le misérable fit la libation demandée et reçut, en échange, du malin le don magique : il était enchanteur. Il parvint même à métamorphoser une femme en un chien énorme ! Mais Dieu, dans son infinie bonté, lui envoya une salutaire maladie, et la confession sauva son âme.

Les Juifs toutefois ne sont pas à jamais damnés : ils peuvent se convertir. C'est ainsi que dans le massacre de Rouen, le jeune comte Guillaume sauva un enfant en bas âge, dont il avait eu pitié, le fit baptiser et élever dans la religion chrétienne par sa mère, la comtesse Helisende, puis au couvent de S. Germer, où Guibert le connut. C'était un moine modèle, reconnaissant à ses sauveurs de l'avoir tiré des erreurs du judaïsme, plus attaché à l'austérité de la règle qu'aucun de ses compagnons, et qui fut, par sa pénétrante et vive intelligence, la gloire du Couvent. C'est pour lui que Guibert écrivit son livre *Contre les Juifs*, traité de théologie sur l'*Eucharistie* et pamphlet dirigé contre l'infâme Jean de Soissons. Le jeune moine goûta tellement l'ouvrage de Guibert « qu'il travailla dans sa pieuse ardeur à en composer un du même genre, avec les arguments de la foi ». — Nous pensons qu'à côté des Juifs sorciers, des Juifs empoisonneurs et des Juifs convertis, il y avait encore au XIe siècle quelques Juifs, restés Israélites, et cependant honnêtes gens, dont Guibert ne nous a pas parlé... parce qu'il ne les connaissait pas.

La religion catholique avait d'autres ennemis que les Juifs. Le XIe siècle, en particulier, vit s'épanouir en France une émouvante éclosion d'hérésies, parallèle à la campagne de réforme ecclésiastique provoquée par le Saint Siège. En dehors des hérésies d'école, sorties des discussions théologiques, sur l'essence de l'Eucharistie ou la prédestination de la grâce, et qui datent de bien des siècles, fruit naturel des recherches scolastiques et du développement de la pensée libre, illustrées par Claude de Turni, Agobard, Gotteschalck, Scot Erigène, et, à cette époque, par le célèbre Bérenger de Tours, nous constatons à la fin du XIe siècle un mouvement hérétique d'un caractère tout différent. Ce mouvement semble être né d'un besoin de réforme, réalisée, non pas officiellement comme celle de Grégoire VII, mais par les individus eux-mêmes,

devenus seuls juges de ce qu'il convenait de garder et de comprendre dans le Christianisme. L'immoralité du clergé avait provoqué ce mouvement : immoralité des monastères trop riches, dirigés par des abbés plus chevaliers que moines ; immoralité du clergé séculier, débauché et simoniaque, que le pape même ne parvenait pas à corriger. Puisque les ministres étaient indignes, ne valait-il pas mieux se faire une conception intime, individuelle, de la foi, et l'appliquer à sa manière de vivre, conformément aux leçons du Christ ? Les papes eux-mêmes étaient responsables de ce mouvement par leurs décisions contradictoires : Alexandre II, par exemple, tout en condamnant le concubinage des clercs, prétendait que les sacrements donnés par des prêtres mariés n'en étaient pas moins valables. Urbain II, réformiste intransigeant, vient dire le contraire. Qui croire ? De qui recevoir les sacrements dès lors ? A qui se fier ? Ne valait-il pas mieux s'en tenir à la parole du Christ, beaucoup plus simple et édifiante, beaucoup plus rapprochée aussi de la vérité de Dieu que les contradictions de ses ministres ? Si bien que l'hérésiarque qui, au XIe siècle, « s'oppose à la tradition, s'écarte du sentier par sa façon de comprendre le dogme et les institutions de l'Eglise, battu, non par incrédulité, mais par religiosité, en voulant ramener les mœurs et la discipline à l'âge d'or de la constitution chrétienne »[1]. Afin de bien montrer leur supériorité sur le clergé corrompu qui les entourait, ils menaient une vie austère de privations et de sacrifices, considéraient l'union sexuelle comme un péché, et, de crainte de recevoir les sacrements de mains impures, renonçaient au baptême et à la communion.

Guibert, qui n'est pas très au courant des différentes sectes et de leurs doctrines, les traite tous de Manichéens, à cause des analogies qu'il trouve entre leurs idées et celles des Manichéens dont parle saint Augustin. Il ne nous dit cependant pas qu'ils crussent comme eux au double principe du Bien et du Mal ; leur prétention de « mener une vie conforme à celle des apôtres », c'est-à-dire de retourner à la foi ancienne et aux pratiques religieuses du Ier siècle, nous porterait plutôt à les rattacher à la secte des Apostoliques, qui se développera au XIIe siècle, et qu'il ne faut pas confondre avec celle des Néo-Manichéens ou Cathares[2]. Il était, d'ailleurs, difficile de se rendre compte de la doctrine de ces gens qui refusaient, même soumis à la torture, de révéler leurs convictions.

[1] Luchaire, *Histoire de France*, p. 193.

[2] Cela réfuterait, d'ailleurs, ce que dit M. Luchaire, p. 235, sur ces hérétiques, en reportant à trente ans plus tôt l'origine des Apostoliques, qu'il fait sortir en 1145 du château de Monticor.

Ils ne reconnaissaient pour juge que Dieu, et opposaient un stoïque mépris aux tentatives du clergé, qui cherchait à leur faire abjurer leurs erreurs.

Naturellement, l'imagination exaltée des moines du moyen âge, les confidences ou aveux mensongers des disciples qui les avaient abandonnés, peut-être pour n'avoir pas eu la force de se plier à l'austérité de la règle imposée, ne contribuèrent pas peu à en faire des monstres, et à leur attribuer non seulement des idées impies, mais aussi des pratiques et un culte abominables.

Guibert fut, avec son cousin Lysiard, évêque de Soissons, juge dans un procès instruit contre deux de ces hérétiques, les frères Everard et Clément, du village de Bussi, dénoncés par une vieille matrone qu'ils avaient ensorcelée pendant plus d'un an, et par un diacre qui prétendait les avoir entendus proférer de méchants discours ! De quoi sont-ils accusés ? Guibert résume ainsi leur doctrine : « Ils déclarent nul le baptême des petits enfants ; l'Eucharistie est pour eux un objet d'horreur » ; ce qui s'explique fort bien par leur opposition aux sacrements donnés par des prêtres indignes. « Ils condamnent le mariage et regardent comme criminelle l'union d'une femme et d'un homme. » Résultat naturel de leur austérité, qui leur commandait la continence, comme le pape l'ordonnait à tous ses religieux ! Ici, l'accusation est plus grave : « Ils traitent de fable le crucifiement du fils de la Vierge. » Est-ce le crucifiement lui-même ou les légendes qui l'entourent que Everard et Clément n'admettaient pas ? C'est la seule croyance nettement antichrétienne qu'on puisse leur reprocher, et elle cadre peu avec l'ensemble de leur foi. « Ils expliquent le verbe de Dieu par des discours longs et embrouillés. » Ici Guibert ne se donne pas la peine de discuter. Et d'ailleurs, les plus vénérés des théologiens du moyen âge n'ont guère fait autre chose à ce point de vue que les hérétiques de Bussi !

Enfin, si l'on passe de la théorie à la pratique, ils se livrent à un culte monstrueux. Et Guibert nous décrit une de leurs cérémonies (en contradiction absolue, d'ailleurs, avec l'accusation lancée contre eux de condamner l'union des hommes et des femmes), véritable messe noire aussi criminelle que celles dont on accusa les Juifs pendant tout le moyen âge.

« C'est dans des caves ou des souterrains cachés qu'ils tiennent leurs assemblées : là, les deux sexes sont confondus pêle-mêle ; là, pendant que les lumières sont allumées, une des femmes relève sa robe à la vue de tous les assistants, et se présente dans cet état indécent, à celui qui est prosterné derrière elle. Aussitôt, on éteint les lumières, tous se mettent à hurler : Chaos ! Chaos ! et chacun

s'unit à la première femme qui lui tombe sous la main. S'il en résulte une grossesse, aussitôt l'accouchement terminé, on se réunit de nouveau dans le même souterrain : on allume un grand feu, tous s'assoient autour, se passent l'enfant de main en main, puis le jettent dans le brasier, et, lorsqu'il est consumé, font de ses restes une espèce de pain, dont chacun mange en guise de communion[1]. Quand on en a mangé, on ne revient jamais de cette hérésie. »

Le procès était difficile à instruire. Quand on les interrogeait, ils répondaient, simples d'esprit qui se voyaient réserver le royaume de Dieu : « Ne cherchez pas, au nom de Dieu à sonder si profondément nos idées : nous croyons tout ce que vous dites ». Sur le baptême, ils répètent les paroles de saint Marc : « Celui qui croira et qui sera baptisé, sera sauvé. » Et ils « s'expliquent dans les termes les plus chrétiens », si bien que, incapable de les convaincre d'erreur, Guibert conclut que, comme les Priscillianistes, ils appliquent la maxime :

Jura, perjura, secretum prodere noli.

Cependant, il fallait les éprouver : on décida de les jeter dans une cuve pleine d'eau. Après avoir reçu la Sainte Communion, ils jurèrent n'avoir jamais rien dit, cru ni enseigné de contraire à la foi chrétienne. Clément, jeté dans le bassin, surnage ! L'évêque ne savait quel parti prendre. Il s'en rapporta au Synode de Beauvais. Heureusement pour ses hésitations, le peuple des fidèles avait moins de scrupules. Pendant l'absence de Lysiard et de Guibert, il courut à la prison, enleva les frères hérétiques, et sur un bûcher élevé en dehors de la ville, les brûla ! La question était tranchée, Guibert trouve bien légitime le zèle du peuple de Dieu contre ces misérables.

Cette histoire étrange, ce récit, un des premiers sans doute[2] que nous ayons de la célébration d'une messe noire, nous intéresse par-

[1] Ce sacrilège, la parodie de la communion sous cette forme infâme, est une des innovations du clergé du XIe et du XIIe siècles. Les hérétiques, manichéens ou autres des premiers siècles de l'Église, étaient aussi accusés de se livrer à de monstrueuses orgies, mais ce qui fait véritablement ressembler ces scènes, dont Guibert nous fait le récit, à des messes noires, c'est l'introduction de cet élément nouveau, le simulacre de la communion avec une hostie sacrilège. De là dérivera plus tard le cérémonial de la messe noire proprement dite, dans laquelle le prêtre dissident commence par consacrer une hostie véritable sur le ventre d'une femme nue avant de se livrer à d'autres pratiques sataniques.

[2] Une preuve du peu de fondement qu'avaient ces accusations d'orgies sataniques vient de l'identité même qu'on trouve dans tous les récits analogues. Le même

ticulièrement après ce que Guibert nous a dit des Juifs. En effet, il est à remarquer qu'au moyen âge les accusations odieuses lancées contre les Juifs (surtout au sujet du meurtre rituel) ne sont autre chose que la répétition fantaisiste de celles dont on accablait les sorciers de toute sorte, les magiciens et nécromans qui trouvaient dans le mysticisme catholique un facile champ d'exploitation. Nous avons vu, d'un côté, un Juif accusé d'un acte de sorcellerie accompagné de pratiques immondes; d'autre part, Guibert par le récit de la messe noire des hérétiques apostoliques de Bussi nous donne un exemple des accusations qui seront souvent reprises contre les Juifs au cours du XIIe et surtout du XIIIe au XVIe siècle. Celles-ci n'étaient pas plus fondées que celles-là. Mais il est curieux de voir d'où elles sortirent, comment on les formulait et les soutenait, et comment, en somme, l'Eglise catholique devait toujours triompher par les mêmes moyens, par les mêmes fables, de tous ceux qu'elle ne pouvait asservir à sa foi.

BERNARD MONOD.

cliché servait suivant les circonstances, pour des hérétiques fort différents. En 1026, dans l'affaire des hérétiques d'Orléans, on reproche aux accusés de se livrer aux mêmes débauches, et à peu près dans les mêmes termes. Voir, à ce propos, le texte curieux du Cartulaire de Saint Père de Chartres, 109-115.

LES JUIFS DE MARSEILLE AU MOYEN AGE

(SUITE [1])

Les Registres des Notaires nous montrent des Juifs de Marseille accomplissant les diverses opérations commerciales, s'engageant vis-à-vis de leurs créanciers et recevant des engagements semblables de la part de leurs débiteurs. Certains de ces actes attestent même que les Juifs ne laissaient pas toujours, en mourant, des situations bien nettes et que leurs héritiers éprouvaient parfois de la peine à les liquider [2].

Non seulement les Juifs se trouvaient, par le fait de transactions commerciales, débiteurs de Chrétiens, mais encore il leur arrivait parfois de leur emprunter de l'argent. Ainsi, le 26 octobre 1234, la Juive Daisone, veuve de Salomon Ferrussol, et son fils empruntent à Bernard de Manduel une somme de 60 sous coronats, qu'ils s'engagent à rembourser dans le délai d'un mois. Mais la dette resta plus longtemps en suspens que le créancier et le débiteur ne l'avaient espéré tout d'abord, puisqu'une sentence du juge de Marseille, rendue le 27 novembre 1263, en fixa l'échéance à Pâques 1264 [3]. Un délai de trente ans accordé à un débiteur pour le remboursement d'une somme relativement minime ne dénote pas d'habitude une aisance extraordinaire ! Il est

[1] Voyez plus haut, p. 1.

[2] Voir Blancard, *loc. cit.*, II, n° 518 v°, p. 76 : Procuration par Augier Gros à Guil. Bérenger, épicier, à l'effet de réclamer et recevoir... neuf livres de monnaie mêlée de Bonisac, Juif, pour solde d'un prêt de 30 livres fait à feu son père Naquet. — Même recueil, I, n° 113, p. 184 : Sentence de Bertrand Brun, juge en la Cour de Marseille, du 8 avril 1250, qui, vu le libelle de Jean de Manduel, frère et héritier de feu Bernard de Manduel, contre Fortanier de Condom, curateur de la succession des époux Bonafous, Juifs, en leur vivant débiteurs dudit Bernard de 60 livres, valeur reçue en blé, et attendu que, après la production des titres, le curateur ne conteste pas la dette, condamne celui-ci à payer à Jean de Manduel sur la succession Bonafous la somme réclamée de 60 livres.

Blancard, *loc. cit.*, I, n° 55, p. 79.

vrai que, pendant ce long intervalle de temps, Marseille avait traversé une cruelle crise politique, à laquelle on peut attribuer la cause de la gêne dont avaient incontestablement souffert les Ferrussol.

Une autre preuve que tous les Juifs de Marseille n'étaient pas les coupables manieurs d'argent que la malignité publique se plaisait parfois à voir en eux, mais que certains d'entre eux étaient, au contraire, embarrassés pour remplir leurs engagements et sollicitaient des délais de la part de leurs créanciers, c'est la délibération prise le 9 avril 1332 par le Conseil de la ville. Un Juif, Astrugon Capelle, sollicitait un délai pour payer à l'hôpital du Saint-Esprit une somme de 60 sous royaux, dont il était débiteur. Le Conseil accueillit la demande, à la condition que le débiteur remettrait une suffisante caution entre les mains des recteurs de l'hôpital et que la dette serait intégralement payée aux prochaines fêtes de Pâques, c'est-à-dire qu'il accordait au débiteur un délai d'une année environ pour se libérer complètement vis-à-vis de son créancier [1].

En regard de ces divers documents qui nous montrent des Juifs débiteurs de Chrétiens et éprouvant parfois des difficultés pour satisfaire aux engagements pris, nous pouvons placer d'autres documents qui, au contraire, nous font voir des Juifs consentant des prêts d'argent à des Chrétiens ou à des Juifs, obtenant de leurs débiteurs la reconnaissance de leurs créances ou leur donnant quittance définitive [2]. Ces opérations paraissent avoir été absolument régulières. Ce qui l'atteste, c'est que, non seulement elles ont fait l'objet d'actes passés par devant notaire, mais qu'elles ont encore parfois provoqué l'intervention des magistrats de la ville en faveur du créancier. Il existe, en effet, une lettre datée du 21 novembre 1324 et écrite par Pierre Salomon, juge de la Cour de la ville supérieure, à Albert de Tyzon, juge de la Cour de la ville vicomtale. Cette lettre a pour objet de demander à ce dernier de faire estimer et de faire vendre une vigne située dans son ressort afin d'assurer le paiement de deux dettes, l'une de 6 livres de royaux et l'autre de 60 sous royaux, contractées par

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXVI.

[2] Voir Blancard, *loc. cit.*, II, n° 716, p. 161 ; II, n° 963, p. 274 ; II, n° 964, p. 274 ; II, 3e partie, n° 23, p. 423. — Arch. mun. de Marseille. *Registre du notaire Guil. Farand*, acte de Kal. juni 1278 : Reconnaissance pas Foulque Robert d'une dette de 10 l. 1 s., au Juif Bonenfant, fils de feu Rosach. Même registre : acte de pridie kal. julii 1278, reconnaissance d'une dette de la Juive Faba, à Bonisac, fils de Boninde ; même registre : acte de 1284, reconnaissance d'une dette à Jacob Capelle par plusieurs habitants du château de Gignac ; 3 id. febr. 1284 : Guillaume Robaud, travailleur de terre, reconnaît devoir 4 l. 10 s. à Dieulosal, médecin...

Foulque-Aycard et son fils Pierre vis-à-vis du Juif Bondavin de Draguignan [1]. Or, ce Bondavin de Draguignan, qui obtenait ainsi contre son créancier l'appui de la justice, paraît avoir fait à Marseille le commerce de l'argent. Le 17 juin 1316, en effet, Guillaume Novelli reconnaît avoir reçu, à titre de prêt, d'Abraham de Draguignan, père de Bondavin, une somme de 6 livres, et le lendemain, par devant le même notaire, le changeur Hugue Laugier signe, en faveur de Bondavin lui-même, la reconnaissance d'une dette de 61 livres, 2 sous, reçue également à titre de prêt [2]. Abraham et Bondavin, de Draguignan, sont donc bien ce que, dans la langue de l'époque, on appelait des usuriers, sans cependant donner à ce mot le sens infamant que nous lui attribuons aujourd'hui.

Il semble bien, en effet, résulter d'un certain nombre de documents que nous allons étudier maintenant que l'*usure*, à Marseille du moins, se confondait avec le prêt à intérêt, qu'elle y était considérée comme licite et que les Chrétiens l'exerçaient comme les Juifs.

Un article des Statuts réglait le taux de l'intérêt que le prêteur pouvait exiger de son débiteur et prescrivait aux juges, chargés de régler les différends qui pouvaient s'élever à propos des règlements de comptes, de réduire tous les comptes qui auraient été établis contrairement à cette prescription. Ce taux était fixé à 3 deniers par livre et par mois, ce qui faisait un intérêt annuel de 36 deniers ou de 3 sous par livre, soit un taux de 15 %. Les Statuts ajoutaient, en outre, que, en cas de mort du débiteur, le paiement des intérêts n'était pas exigible de ses héritiers à partir du jour du décès, à moins que ces héritiers ne se fussent personnellement engagés vis-à-vis du créancier [3].

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXVII.

[2] Arch. mun. de Marseille. *Registre des Judicatures* (not. Pierre Elziar), 14 kal. junii 1316 et 15 kal. junii 1316.

[3] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, II, 19. *Pro qua quantitate usure adjudicentur*. Presenti constituto firmamus ut omnes judices curiarum Massilie teneantur quod compellant aliquem vel aliquos ad solvendum usuras creditoribus seu condempnent ultra tres denarios per lib. ad racionem mensis et quod omnes dictos creditores contentos esse faciant et compellant dicta quantitate usurarum dictarum, quod quidem locum habere volumus in illis casibus quando aliquis certas usuras alicui se daturum promittit seu convenit. Et si qua pena indictis contractibus opposita fuerit redigatur ad formam dictarum usurarum et eodem modo eadem judicetur.— Huic de novo addimus quod mortuo debitore qui tenebatur prestare dictas usuras seu erat obligatus in hujus modi usuris seu penis solvendis, statim cesset cursus usurarum et penarum supradictarum, ita quod pro tempore currenti post mortem dicti debitoris heredes debitoris vel ejus bona non teneantur nec nomine usurarum vel penarum hujusmodi nec aliquid adjudicetur pro dicto tempore contra heredes dicti debitoris vel contra aliquas personas que pro dicto debitore se obligassent. Et hec supradicta intelligimus nisi post mortem dicti debitoris esse facta renovacio dicti debiti cum predictis heredibus vel aliis pro eis cum repeticione predictarum usurarum vel penarum.

Mais, de très bonne heure, ce statut fut violé, et le Conseil dut, à différentes reprises, statuer à ce sujet et prendre des mesures destinées à réprimer ces manœuvres frauduleuses.

La première de ces décisions si particulièrement intéressantes est du 24 novembre 1293. Elle a été prise par le Conseil général de la ville vicomtale, et elle a dû, dans la suite, être considérée comme ayant une importance capitale, puisqu'elle a été inscrite sur le registre des Statuts, parmi les règlements municipaux et les ordonnances des Comtes de Provence qui forment le sixième livre supplémentaire ajouté aux cinq livres fondamentaux de la Constitution marseillaise [1]. Le Conseil prend donc en considération une plainte qui lui a été faite contre des usuriers *chrétiens et juifs* [2] qui, sans tenir compte d'une ordonnance faite par deux citoyens de Marseille, Gautier Benoît et Rostaing-Blanchard, ont exigé de leurs débiteurs un intérêt supérieur à celui qui a été fixé et n'ont accepté qu'en secret le paiement du capital et des intérêts qui leur étaient dus, afin de détruire toute preuve qu'ils avaient perçu des intérêts illicites et afin de n'être pas contraints de restituer à leurs débiteurs les gages qu'ils en avaient reçus. Pour porter remède à ce scandale, le Conseil a donné pleins pouvoirs au juge de la Cour du palais, assisté des deux prudhommes Gautier Benoît et Guillaume de Montuel, et le juge commis a édicté toutes les mesures qui lui ont paru nécessaires à cet effet.

L'autre décision est encore une délibération prise par le Conseil le 23 juin 1313. Elle est, comme la précédente, inscrite au sixième livre des Statuts. Elle a pour objet d'éviter le renouvellement des « perniciosas fraudes que cotidie fiunt *non solum per judeos, sed alios malos christianos* ». Les prêteurs ont, en effet, pris l'habitude, en renouvelant l'acte de reconnaissance de la dette, d'y

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, VI, f° 164. — Le livre VI des Statuts est encore inédit. Il n'a d'ailleurs été donné des cinq livres des Statuts de Marseille qu'une édition fautive et incomplète par Méry et Guindon, dans leur *Histoire analytique et chronologique des actes et des délibérations du Corps et du Conseil de la municipalité de Marseille*, 5 vol. in-8°, Marseille, 1844.

[2] Considerato nimie immensitatis annulo usurarum quas *usurarii Christiani et Judei* in civitate perquirebant, quod probi viri Gauterius Benedictus et Rostagnus Blanquerii quantitate ipsarum usurarum tenerent ultra quam in futurum exhigere non liceret ab usurariis memoratis, quam ordinationem dicti probi insequentes super precipue ut conveniat ordinassent ipsaque ordinatio fuisset per civitatem Massilie publice iniciata, tantaque esset predictorum usurariorum temerata calliditas quod ipsa ordinatio causantibus eorumdem excogitantis fraudibus in nichilo servabatur fraudem de tempore ad tempora in predictorum receptionem committentes, solutiones sortis et usurarum non aliter acceptantes quoddam et nullis aliis presentibus quod usurario et debitore solvente ad detrahendas solventibus omnis probationis speciem super exactione usurarum quam ultra ordinationem jamdictam faciebant antequam vellent ipsis debitoribus quos ab hiis habebant cautiones vel pignora restituere...

inscrire des conditions différentes de celles qui avaient été primitivement arrêtées, ce qui leur permet, dans la suite, d'exiger des débiteurs ou de leurs héritiers plus qu'il ne leur est dû [1]. Le Conseil prescrit, en conséquence, que, désormais, aucun usurier, « nullus judeus vel christianus », n'agisse de la sorte en faisant procéder au renouvellement ou à la confirmation des dettes contractées à son égard. De plus, le Conseil ordonne que dorénavant le notaire devant qui seront passés des actes de ce genre devra demander au créancier et au débiteur si celui-ci est engagé envers celui-là pour une autre dette, afin qu'il puisse être fait mention dans l'acte de la réponse négative ou affirmative. En cas de réponse affirmative, l'acte devra indiquer l'importance de la somme prêtée et faire mention de la cause de l'emprunt, de l'année, du mois et du jour où il a été contracté. Au cas enfin où l'acte ne mentionnerait ni la demande du notaire ni la réponse, le Conseil décide que toutes les dettes antérieures, s'il y en a, seront confondues avec celle qui aura donné lieu au présent engagement.

Ainsi se confirme bien l'opinion que nous avons exprimée plus haut : non seulement le prêt à intérêt était toléré à Marseille, mais il était encore étroitement réglementé; seule la fraude était interdite et les magistrats municipaux s'efforçaient d'empêcher les prêteurs de s'y livrer.

Mais, — et cette conclusion nous paraît plus importante encore que la précédente, — ce métier n'était pas seulement exercé par des Juifs : Abraham et Bondavin de Draguignan avaient des confrères chrétiens. Cela ressort, de façon évidente, des documents que nous avons analysés plus haut, puisqu'ils mentionnent expressément que, parmi les usuriers dont on se plaint, se trouvent à la fois des Chrétiens et des Juifs. Ainsi, à Marseille du moins, les décisions des Conciles qui avaient interdit aux Chrétiens de pratiquer le prêt à intérêt étaient restées à l'état de lettre morte, et, en cette matière comme en toutes les autres, rien ou pas grand'chose ne distinguait le Juif du Chrétien.

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, VI, f° 180. — *De usurariis.* Ad evitandas perniciosas fraudes que cotidie fiunt *non solum per judeos sed etiam per alios malos christianos* exterrentes usurarum pravitatem, qui renovando et reformare sibi faciendo semel secundo et pluries debita que debentur eisdem retinent penes se incartamenta et mandamenta vetera nullam mensionem ab ipsis faciendo in ultimo incartamento seu judiciario mandamento, licet dicta verba incartamenta seu mandamenta sint in ad ultimum incartamento seu mandamento inter creditorem et debitorem verbo tenus computata, et postmodo tractu temporis et temporum ex ipsis omnibus incartamentis et mandamentis exigunt a predictis debitoribus seu ab eorum heredibus, qui predictas fraudes et falsitatem ignorant, omnes quantitates pecuniarum in ipsis incartamentis et mandamentis contentas...

Cependant, au XIVe siècle, les Juifs de Marseille et de la Provence se plaignaient des difficultés qu'ils éprouvaient à obtenir de leurs débiteurs qu'ils s'acquittassent envers eux, et ils s'adressaient au Comte de Provence, qui prenait des mesures en conséquence ainsi qu'en témoigne une lettre du roi Robert adressée le 25 avril 1310 aux différents officiers royaux et viguiers de la Provence. Il leur enjoint, sans tenir compte des lettres dilatoires qui auraient pu leur être antérieurement adressées, de contraindre les débiteurs à payer intégralement à leurs créanciers juifs les dettes qu'ils ont jurées (« juratis debitis »). Cet ordre dut ne pas être ponctuellement exécuté, puisque, sur une nouvelle plainte des Juifs, le roi Robert rédigea une seconde lettre le 19 avril 1324. Il en fut encore de même le 1er juin 1329 ; et le 24 février 1331, le sénéchal de Provence, Philippe de Sanguinet, adressa aux officiers royaux placés sous ses ordres une copie de ces différentes lettres royales, en leur enjoignant de veiller sévèrement à leur observation. Malgré ces précautions, les ordres du Comte de Provence n'étaient pas encore exécutés à Marseille comme ils auraient dû l'être, puisque, le 18 janvier 1332, le sénéchal se crut obligé de rappeler spécialement aux différents officiers royaux et aux magistrats municipaux de Marseille les intentions du roi Robert au sujet du paiement aux Juifs des dettes qui avaient été contractées vis-à-vis d'eux [1].

Dès ce moment-là, sans doute, les débiteurs chrétiens cherchaient à se soustraire, sous prétexte d'opérations illicites, aux obligations qui les liaient à leurs créanciers juifs. L'habitude devait en être facilement prise, et les plaintes allaient, dès le XVe siècle, représenter les Juifs comme d'odieux usuriers pressurant leurs créanciers et méritant d'être châtiés. Cependant, tant que la Provence demeura indépendante, les Comtes refusèrent de prêter l'oreille aux plaintes exagérées qu'on portait devant eux contre les Juifs, qui, à Marseille du moins, continuèrent à vivre sous le régime bienfaisant des Statuts et des franchises municipales.

Une ordonnance du roi René du 23 juin 1453 revient, en effet, sur cette question de l'usure des Juifs pour la trancher, dans un esprit de justice, conformément aux coutumes de Marseille. Plainte a été portée au roi que des Juifs auraient exigé des Chrétiens qui leur ont emprunté de l'argent un intérêt mensuel d'un demi-gros par florin, supérieur à celui de deux patacs que

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXVIII.

permet l'usage [1]. Les Juifs auraient même prétendu recevoir des gages en argent, en or ou en d'autres matières précieuses d'une valeur cinq fois supérieure à celle de l'argent prêté et se seraient refusés à laisser faire mention dans un acte écrit ou devant témoins de la remise de ces gages afin d'en nier plus facilement la possession. Ainsi leurs débiteurs sont victimes de ces usures qui les menacent de ruine. Mais les méfaits reprochés aux Juifs ne s'arrêtent pas là. Ils achètent et ils recèlent des objets volés, prétendant en avoir le droit et invoquant, à cet effet, un règlement royal de *rebus furtivis*, qui ordonne, d'après eux, à quiconque veut rentrer en possession de ses biens volés d'en rembourser le prix à celui qui les a achetés ou reçus en nantissement, ce qui est contraire à un statut de Marseille donnant la faculté à quiconque reconnaît son bien volé de le récupérer sans donner d'indemnité au détenteur. Les plaignants demandent donc au roi de faire respecter par les Juifs les prescriptions de ce statut. Ils le supplient en même temps de leur interdire désormais d'exiger, pour les emprunts qui leur seront faits, un intérêt supérieur à l'intérêt usuel et, s'ils reçoivent des gages pour garantir le prêt, que, du moins, ces gages ne soient que du double de la somme empruntée et que la remise en soit constatée par un acte public ou par un acte écrit de la main des parties ou par le serment des Chrétiens, et que, enfin, il soit ordonné aux Juifs qui se livrent au prêt d'argent de poser au-dessus de leur porte une enseigne qui puisse les faire reconnaître [2].

Les manœuvres frauduleuses qui sont dénoncées par la population de Marseille au roi René sont les mêmes que celles contre lesquelles avait dû sévir le Conseil général de la ville dans les premières années du XIVe siècle. La seule différence qui se manifeste entre les deux époques, c'est qu'alors il s'agissait de préserver la population contre des abus commis également par des Chrétiens et par des Juifs, tandis que maintenant la plainte ne s'applique qu'aux Juifs. Le roi cependant n'use pas de rigueurs

[1] Du Cange dit que des florins furent frappés, en Provence, à l'effigie des comtes, à l'exemple des florins pontificaux. La valeur en a varié. Au XIVe siècle, le florin valait 32 sous. Il était divisé en 12 gros, qui valaient, par conséquent, chacun 2 sous et 8 deniers, le sou étant de 12 deniers. Mais il semble que, au XVe siècle, la valeur du florin et, par conséquent, du gros ait diminué de moitié. Du Cange dit, en effet, qu'en 1438 — époque la plus rapprochée de celle où fut écrite la lettre du roi René qui nous occupe, — le florin était compté pour *seize sous* de monnaie de Provence (voir Du Cange, v° *florenus*). Par conséquent, la valeur du gros était tombée à 1 sou 4 deniers. — Le patac était une pièce de monnaie de cuivre qui, en 1455, valait *deux deniers* (voir Du Cange, v° *Patacus*). — L'usage permettait donc un intérêt de 25 °/o, et les Juifs étaient accusés d'exiger un intérêt double, de 50 °/o.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XXXIX.

excessives à l'égard des coupables, et il se contente de les rappeler à l'observation des règlements en vigueur : le taux de l'intérêt ne pourra pas dépasser 25 florins p. 100 et par an, et les biens de ceux qui exigeront un intérêt supérieur seront confisqués. Il prescrit aussi que les gages reçus seront conservés, qu'un acte authentique en mentionnera l'existence et que la peine de la confiscation sera également appliquée aux contrevenants. En ce qui concerne, enfin, l'accusation de recel portée contre les Juifs, le roi ordonne d'appliquer aux coupables le droit commun ; mais il ne dit pas quel doit être ce droit commun et si le juge devra appliquer le statut royal *de rebus furtivis* ou le statut de Marseille, qui est en contradiction absolue avec celui-ci. Le roi néglige aussi de se prononcer sur la prière qui lui a été faite d'obliger les Juifs qui se livrent au commerce de l'argent de placer une enseigne au-dessus de leurs portes.

Ainsi, du XIIIe au XVe siècle, la doctrine n'a pas changé. L'usure est licite à Marseille, à condition que l'usurier ne moleste pas son débiteur. Les règlements lui laissent, du reste, assez de latitude pour qu'il retire de son commerce le plus de bénéfice possible, puisque cette ordonnance du roi René fixe le taux de l'intérêt à 25 % et que les statuts le fixaient à 15 %. Il est vraisemblable que, même parmi les usuriers juifs, le plus grand nombre devait se contenter de cet intérêt légal et que seule une faible minorité provoquait les plaintes dans le genre de celles qui furent portées au roi René. D'ailleurs, cette minorité de prêteurs malhonnêtes existait-elle et les plaintes étaient-elles justifiées ? Les termes dans lesquels elles sont énoncées, pour précis qu'ils soient dans l'énonciation des griefs, sont encore vagues puisqu'ils ne désignent pas, par leurs noms, les Juifs dont la conduite a provoqué la démarche des plaignants. En outre, ils sont analogues à ceux dont on se servait au XIVe siècle pour formuler des plaintes contre des prêteurs chrétiens et juifs. D'autre part, le roi ne prend pas la peine d'en examiner le bien fondé. Lui qui, dans une ordonnance postérieure du 4 février 1463, — d'ailleurs révoquée peu après et cancellée sur le registre où les scribes de Marseille l'avaient transcrite [1], — prétendait que les Juifs avaient droit à la protection particulière du prince, parce qu'ils ne pouvaient compter

[1] Arch. mun. de Marseille. *Livre des Statuts*, VI, f° 238. — Lettres du roi René du 4 février 1463. Après le texte de ces lettres sont ajoutés ces mots : Cancellate fuerunt hec littere que fuerunt revocate et habetur littera revocationis... alia capitula in archivo hujus civitatis Massilie. » Il ne nous a pas été possible de retrouver les lettres révoquant ces lettres royales du 4 février 1463. Nous en donnons le texte aux *Pièces justificatives*, n° XL.

que sur elle, celle de l'Eglise leur faisant défaut, ne semble pas avoir été animée à leur égard, en 1453, d'un large esprit de justice puisque, sans les entendre, il accueille les plaintes qui lui sont adressées contre eux. Son excuse est qu'il n'aggravait pas la législation sous laquelle étaient placés ceux qui pratiquaient à Marseille le prêt à intérêt et que les Juifs pouvaient, d'ailleurs, avoir toujours recours à sa sollicitude contre les injustices dont ils pouvaient être les victimes.

IV

Nous avons essayé d'établir, avec toute la précision que nous permettaient d'apporter les documents dont nous disposions, quelle avait été la situation légale des Juifs à Marseille, du XIIIe au XVe siècle, quelles obligations leur étaient imposées et jusqu'où allait leur sévérité, de quelle manière ils vivaient dans cette ville qui les avait si libéralement accueillis et, pour ainsi dire, adoptés pour ses enfants, et à quelles occupations principales ils s'y livraient. Sur la plupart de ces questions, même sur celle de l'usure, notre conclusion a été que des différences insignifiantes distinguaient les Juifs des Chrétiens. Il nous reste maintenant à déterminer jusqu'à quel degré de prospérité matérielle s'était élevée la Communauté juive de Marseille et par suite de quels événements elle fut dispersée, officiellement du moins, à la fin du XVe siècle, ou dans les premières années du XVIe.

Les avantages incontestés que les statuts de Marseille et l'esprit de tolérance de la population marseillaise assuraient aux Juifs avaient dû en attirer un très grand nombre dans cette ville, qui en avait retiré des profits réels pour l'activité et la prospérité de son commerce. Aussi, jamais aucune plainte ne paraît s'être élevée contre la Communauté juive tout entière, si quelques Juifs provoquèrent par leurs procédés les plaintes particulières dont nous avons eu précédemment l'occasion de nous occuper. Bien plus, un document du 4 novembre 1424 nous montre le souci des Marseillais d'assurer à cette communauté, après des temps troublés, des conditions normales d'existence qui lui permissent de rendre de nouveau à leur ville les services que celle-ci en avait déjà reçus.

Au mois de novembre 1423, Marseille, qui avait pris une part active dans la querelle soulevée entre le comte d'Anjou et de Provence, Louis III, et le roi d'Aragon, Alphonse V, pour la

possession du royaume de Naples, fut assiégée par le roi d'Aragon. Après une résistance qui ne manqua pas de grandeur, elle fut prise et livrée au pillage par les Aragonais, qui, si l'on en croit la légende accréditée par la suite, auraient emporté dans leur butin les reliques de saint Louis, évêque de Toulouse, conservées jusque-là à l'abbaye de Saint-Victor, la chaîne du port qu'ils avaient brisée pour permettre à leurs navires d'entrer dans la ville, et même les archives de l'Hôtel de Ville. Les habitants effrayés, pour échapper aux violences et aux cruautés des vainqueurs, s'étaient enfuis dans la campagne, et la ville se trouva complètement déserte et ruinée. Il fallut que le Comte intervînt pour réparer dans la mesure du possible les conséquences du désastre : diverses ordonnances qu'il prit alors prescrivirent de confisquer les biens des Marseillais qui ne rentreraient pas dans la ville qu'ils avaient abandonnée, prorogèrent « de trois ans l'exigibilité de toutes les dettes contractées par la Commune et les particuliers, et suspendirent, pendant le même espace de temps, le cours des intérêts [1] ».

La Communauté juive était importante et riche et l'administration municipale se félicitait de sa présence à cause des différents avantages qui en résultaient pour la cité [2]. Or, les Juifs semblent avoir particulièrement souffert de l'invasion aragonaise, car, si nous en croyons les historiens marseillais, Alphonse V, réunissant ses compagnons d'armes au moment d'attaquer la ville, leur avait recommandé d'être sans pitié, demandant seulement à leur fureur d'épargner « les choses saintes et les temples du Seigneur ». Les Juifs avaient été ainsi plus exposés que les autres habitants de la ville aux violences des soldats du roi d'Aragon, puisqu'ils n'avaient pas eu la suprême ressource de trouver un asile dans les églises ou dans les monastères, qui, à peu près tous, échappèrent au pillage. Aussi la plupart d'entre eux s'enfuirent-ils de Marseille, se réfugiant en divers endroits de la Provence où ils espéraient trouver un abri plus sûr, tandis qu'un petit nombre de leurs coreligionnaires, à la faveur d'un sauf-conduit, revenaient dans la ville, une fois passés les premiers moments de trouble et de terreur.

Dans l'œuvre de restauration qu'ils avaient entreprise, les syndics de Marseille et les membres du Conseil de Ville s'aper-

[1] Augustin Fabre, *Histoire de Marseille*, I, p. 481-491.

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XLI. — « ...Ante miserabilem ipsius civitatis casum, multi judei in eadem sexus utriusque habitabant qui, in omnibus ejusdem tam realibus personalibus quam mixtis, prout totidie occurrebantur, contribuere et solvere non negabant, et alias ex ipsorum habitatione judeorum varia suffragia in communi et particulari ipsi universitati commodius accrescebantur, ut cuique intuenti clare apparere potest. »

çurent des inconvénients qui résulteraient pour leur cité de ce départ en masse. De même qu'ils avaient sollicité et obtenu de Charles du Maine, qui gouvernait la Provence au nom de son frère Louis III, qu'il suspendît pendant trois années le paiement des intérêts et du capital des dettes contractées par la Communauté et par les particuliers, de même ils lui demandèrent de remédier par un édit à la situation qui leur était faite par la fuite de leurs nombreux coreligionnaires : ils ne pouvaient pas supporter la charge des dettes contractées par la Communauté tout entière avant les malheurs de 1423.

Le Régent accueillit la demande des Marseillais, comprenant bien que la mesure qu'il prenait sauvegardait à la fois les intérêts généraux de la ville et les intérêts particuliers des Juifs qui y étaient revenus. Il prescrivit donc qu'il serait enjoint à tous les Juifs ou Juives qui s'étaient enfuis de Marseille et qui résidaient maintenant dans le reste de la Provence, de rentrer dans la ville dans un délai de quinze jours. Cet ordre s'appliquait même aux Juives qui, par suite d'un mariage récent avec un étranger, ne devaient plus habiter Marseille : ces femmes devaient donc s'y conformer sous peine d'une amende de cent marcs d'argent fin. Enfin, dans le cas où des Juifs refuseraient de revenir à Marseille, ils devraient fournir à leurs coreligionnaires une caution suffisante pour garantir le paiement de la dette commune qui leur incombait[1].

A une première lecture, cette ordonnance peut paraître une mesure de persécution dirigée contre les Juifs. En réalité, il n'en est rien. C'est une décision de la puissance souveraine, comme il en intervient toujours à la suite de perturbations aussi graves que celles qu'avait amenées à Marseille la victoire du roi d'Aragon. Il s'agit après cela de rétablir autant que possible les choses dans l'état où elles étaient précédemment, et il est juste que tous ceux qui essaient de profiter de semblables occasions pour se dérober aux obligations, particulières ou communes, qu'ils ont contractées auparavant, soient contraints de remplir tous les engagements qu'ils ont pris.

Peut-être pourrait-on s'étonner que Charles du Maine, ayant accordé à la ville et aux particuliers un délai de trois ans pour acquitter leurs dettes, suspendant même le paiement des intérêts pendant cet intervalle de temps, n'ait pas fait une pareille faveur aux Juifs fugitifs. Mais rien dans l'ordonnance ne permet de supposer qu'un régime particulier ait été établi pour le paiement

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLI.

des dettes de la Communauté juive. Il s'agit de reconstituer cette communauté autant que possible telle qu'elle était avant le siège de 1423, afin que les charges qui pesaient sur elle soient plus équitablement réparties entre tous ses membres ; il n'est pas question d'impartir aux membres de cette communauté pour payer ses dettes un délai différent de celui qui est accordé au reste de la population. L'ordonnance n'exige même pas des Juifs qui se refuseraient à venir à Marseille le paiement immédiat de la part de la dette commune qui leur revient. Elle se contente d'ordonner qu'il sera exigé d'eux une caution suffisante qui sera remise entre les mains des Juifs domiciliés. Rien ne nous autorise donc à supposer que cette ordonnance du 4 novembre 1424 ait prétendu déroger de quelque manière à l'ordonnance générale dont nous avons parlé d'après Augustin Fabre. Au contraire, cet historien mentionne aussi une ordonnance par laquelle la reine Yolande de Sicile, veuve de Louis II d'Anjou et mère de Louis III et de Charles du Maine, aurait prescrit à tous les Marseillais fugitifs de rentrer dans la ville sous peine de confiscation de leurs biens[1]. Donc, les souverains faisaient à propos des Chrétiens aussi bien que des Juifs, la distinction que nous établissons entre l'obligation imposée indistinctement à tous les fugitifs de rentrer dans la ville sous les peines les plus graves et le paiement des dettes, pour lequel ils accordaient tous les tempéraments possibles avec la situation troublée de la cité.

Il convient peut-être de signaler les soins pris par Charles du Maine de promulguer une ordonnance particulière aux Juifs et de ne pas les comprendre dans l'ordonnance générale de sa mère Yolande. Les Juifs fugitifs avaient-ils manifesté de quelque façon le dessein de ne pas se soumettre à l'ordonnance générale ? N'est-ce pas plutôt parce que, malgré la qualité de citoyen de Marseille qui appartenait individuellement à chacun d'eux, les Juifs formaient dans la ville une communauté distincte, jouissant entre autres privilèges d'une espèce d'autonomie financière, et capable de contracter des emprunts, ainsi qu'il résulte d'une ordonnance de la reine Marie précédemment analysée ? Naturellement, la Commune et le Souverain devaient être amenés à veiller à l'exécution stricte des engagements pris et à prendre garde que la Communauté ne subît aucune diminution numérique afin de pouvoir mieux satisfaire à toutes ses obligations.

Nous savons, en effet, que si des Juifs prêtaient de l'argent en particulier, leur communauté se trouvait parfois dans la nécessité

[1] Aug. Fabre, *loc. cit.*, I, p. 491.

d'en emprunter elle-même. M. Isidore Loeb a publié[1] divers documents, datés de 1492, qui montrent les trois syndics de la Communauté de Marseille empruntant à Charles Forbin une somme de quinze cents livres. Cette somme était destinée à payer la rançon de cent dix-huit Juifs aragonais qui, fuyant l'Espagne à la suite de l'édit de proscription pris par Ferdinand et Isabelle contre les Juifs de leurs Etats, étaient tombés en mer entre les mains du capitaine d'un navire niçois, qui les avait amenés dans le port de Marseille, où il les retenait prisonniers à son bord. Comme gage de l'emprunt, l'acte stipule que « les trois syndics pourront engager et donner en hypothèque les personnes et les biens des dits Juifs constituant cette Commission... et les biens et droits des dites carrière et communauté, les hypothéquant et soumettant à toutes les Cours de la Provence... »

Ainsi, jusqu'à la veille de leur proscription, les Juifs de Marseille passaient des contrats avec les Chrétiens, apportant dans ces opérations une loyauté dont ne devaient pas douter ceux qui les leur consentaient.

Déjà, cependant, la Communauté de Marseille, comme du reste toutes les autres Communautés de la Provence, était entrée dans la crise qui devait, à brève échéance, provoquer contre elle des mesures de rigueur.

Il nous paraît inutile de refaire le récit des excès dont furent victimes en 1484 les Juifs de Provence. Dans la plupart des villes, à Arles d'abord, à Aix et à Tarascon ensuite, des bandes de malfaiteurs mirent leurs biens au pillage et se livrèrent même à des violences sur leurs personnes. Les Juifs de Marseille ne furent pas à l'abri de ces maux. Ruffi raconte que, après avoir passé paisiblement les années qui suivirent immédiatement la réunion de Marseille et de la Provence à la France survenue en 1481, les Juifs entrèrent, dès 1485, dans une période de tristesses et de malheurs. « En l'an 1485, dit-il, les Juifs s'étant rendus odieux par leurs grandes usures et par une infinité d'autres crimes, les Marseillais se persuadèrent que les abominations que commettaient ces obstinés avaient attiré sur leurs têtes la peste et la famine qui avaient affligé la ville. Si bien qu'ils se ruèrent sur eux et en massacrèrent une grande partie, quoique la justice fît tout son possible pour s'y opposer ; mais, non contents de ce qu'ils avaient fait, ils députèrent en l'an 1487 Honoré de Forbin, un des plus apparents gentilshommes de leur ville, pour obtenir du roi Charles VIII qu'elle fût purgée de cette vermine. Ce prince ordonna que les

[1] *Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille, en 1492*, dans la *Revue des Études juives*, IX, p. 66.

officiers casseraient les obligations faites en faveur des Juifs pourvu qu'il leur apparût que les intérêts des sommes qu'ils avaient prêtées eussent été converties au sort principal, en quoi les Juifs en conçurent tant d'appréhension que, l'année suivante, ils se mirent en devoir de vendre tous leurs biens, d'emporter le prix et leurs facultés en d'autres États où ils avaient fait dessein de s'établir... [1] »

D'après les documents que nous avons entre les mains, les faits ne paraissent pas s'être passés absolument de la façon dont les expose l'historien du XVIIe siècle. Dans tous les cas, ils furent plus précipités et se répartirent exclusivement dans l'intervalle de temps compris entre le mois de mai 1485 et le mois de février 1486 [2].

Il paraît donc probable que les événements qui s'étaient passés dans les différentes autres villes de Provence eurent aussi leur répercussion à Marseille. Il serait bien difficile d'en déterminer les causes : est-ce le fanatisme ou la cupidité qui poussèrent les agresseurs des Juifs ? On ne pourrait le dire. Le fanatisme paraît invraisemblable dans une ville où il ne s'était jamais manifesté auparavant et à une époque qui peut être caractérisée par son absence de foi profonde. Quant à la cupidité, les Juifs avaient depuis si longtemps trafiqué et acquis des richesses à Marseille, qu'on est étonné que la jalousie des habitants ait attendu si longtemps pour se produire. A moins que le passage de Marseille sous l'autorité des rois de France n'ait modifié complètement les sentiments de la population catholique de cette ville à l'égard de leurs concitoyens de religion juive et ne leur ait fait perdre le souvenir de la vie en commun menée depuis si longtemps et du large esprit de tolérance dont ils n'avaient pas cessé de donner maintes preuves. Quoi qu'il en soit, ces habitudes et ces traditions étaient trop fortement enracinées, pour qu'elles n'eussent pas laissé des traces qui sont sensibles dans la difficulté que paraissent avoir rencontrée les ennemis des Juifs pour arriver à leurs fins.

Les Juifs persécutés adressèrent leurs plaintes au roi de France. Celui-ci n'était pas probablement bien fixé sur cette affaire ou il n'était pas encore sous l'influence qui devait le déterminer peu après à prendre contre les Juifs une mesure de rigueur. Aussi

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 308.

[2] Les documents portent tous la date de 1485 ; mais on suivait encore à ce moment l'ère de l'Incarnation, c'est-à-dire que, l'année commençant à Pâques, c'est exactement, en nous reportant au système du calendrier grégorien, entre les premiers mois de l'année 1485 et les premiers mois de l'année 1486 que se passèrent les événements que Ruffi place entre les années 1484 et 1487. D'ailleurs, on peut dire d'une manière générale que toute la chronologie de Ruffi est incertaine.

adressa-t-il de Rouen, le 27 avril 1485, à Aymar de Poitiers, sieur de Saint-Vallier, qui était alors Sénéchal de Provence, une lettre où il déclarait qu'il prenait sous sa sauvegarde les Juifs de cette partie de son royaume, invoquant pour expliquer cette mesure l'éloignement momentané du Conservateur des Juifs, Jacques Galiot, envoyé en Bourgogne à la tête d'une troupe de gens de guerre. A son tour, le 18 mai suivant, le Sénéchal adressait au viguier et aux Consuls de Marseille une copie de la lettre du roi, leur enjoignant de veiller à l'exécution de ses prescriptions. Et le Conseil, après avoir, dans sa séance du 20 mai, entendu lecture de la décision royale et des ordres du Sénéchal, délibérait qu'il serait publié dans la ville « quod nulla persona cujuscumque status, gradus aut conditionis existat, extrania aut privata, audeat seu presumat invadere, offendere seu dampnificare judeos presentis Civitatis in eorum personis vel bonis, cum sint sub protectione et salvagardia regia sub pena indignationis regie, in dictis litteris excellentis domini magnifici senescalli contenta et vinginti quinque marcharum argenti fini pro quolibet et vice-quolibet[1]. »

Ainsi le Conseil enregistrait l'ordonnance de Charles VIII sans faire la moindre réflexion, sans même revendiquer pour lui seul, comme il l'avait fait jadis, au nom des privilèges et des libertés de la ville dont il était le gardien, l'honneur de protéger et de défendre les Juifs de Marseille, à l'exclusion de tous autres officiers du Comte. Mais, du moins, les excès commis contre les Juifs étaient-ils interdits.

Cependant, les ennemis des Juifs ne se tinrent pour battus. La violence ne leur avait pas réussi, ils eurent recours à la ruse et peut-être à la calomnie. Ils avaient parmi eux des personnages importants, jouissant de quelque crédit à la Cour : ceux-ci s'employèrent à obtenir du roi des mesures de rigueur contre leurs victimes. Parmi eux se trouvait Honoré de Forbin. Un Forbin, Palamède, avait été, en 1481, l'artisan le plus actif de la réunion de la Provence à la France et Louis XI lui avait témoigné sa reconnaissance en le nommant son grand sénéchal. Après lui, Aymar de Poitiers avait été appelé à remplir cette charge, mais il est permis de supposer que les Forbin avaient continué à avoir l'oreille du souverain et de ses conseillers immédiats et qu'ils s'étaient faits en Provence les auxiliaires les plus actifs de la politique royale. Or, c'est Honoré de Forbin qui mène l'affaire contre les Juifs, peut-être, comme nous le verrons bientôt, en opposition de sentiments avec la majorité de la population marseillaise.

[1] *Pièces justificatives*, n° XLII.

L'accusation qu'on porta contre les Juifs par devant le roi de France est toujours la même : c'est celle qu'on avait déjà portée en 1453 par devant le roi René. Ils se livrent à l'usure et arrivent, par des manœuvres frauduleuses, à perpétuer les dettes de leurs débiteurs, ne tenant pas compte des paiements partiels qui ont pu leur être faits, et qu'ils devraient en bonne justice déduire du capital, convertissant « par soubtils moyens leurs intérêts et usures en principal, tellement que lesdits chrétiens ne peuvent avoir fin de payement avec eulx jusqu'à ce qu'ils soient paiez entièrement et à une fois de toute la somme par eulx prestée avec leurs dites usures et ne vouldroient pas lesdits juifs que leur principal leur feust payé en brief tant pour en avoir plus grandes usures. » Ils en arrivent ainsi à causer dans le pays une véritable terreur, qui ne peut que déterminer sa ruine. Le roi ne peut raisonnablement exposer ainsi ses sujets chrétiens à tous ces maux ; aussi ordonne-t-il à ses officiers, par ses lettres du 7 novembre 1485 [1], toutes les fois qu'ils auront acquis la conviction que des actes répréhensibles de ce genre auront été commis par des Juifs, de « tenir les débiteurs quittes et paisibles des dites sommes principales... sans souffrir estre constraints aucunes choses en paye des dits intérest et usures ».

Mais l'ordonnance royale dont nous venons d'analyser les parties essentielles ne dut satisfaire qu'à moitié ceux qui en avaient poursuivi la promulgation, puisque, moins d'un mois après, le 1er décembre 1485, Charles VIII adressait de nouvelles lettres-patentes au sujet des Juifs à son sénéchal de Provence, aux membres de la Chambre des Comptes d'Aix, au Viguier et aux Consuls de Marseille [2]. Elles visent d'autres manœuvres frauduleuses imputées aux Juifs qui se livrent au commerce de l'argent. Ces Juifs « cometans et faisans usures sur les chrétiens et, qui pis est, se vantent avoir de nous privilège et permission de ce faire, et font transport, rémission et cession de leurs dettes à gens estrangers ou non congneus de leurs débiteurs et aussi les font obliger à plusieurs personnes non congneues à celle fin que l'obligation demeure toujours en son entier, combien qu'elle soit par ce et agnulée et que le principal débiteur ne puisse facilement treuver celui à qui est fait le transport ou celui au nom duquel est fait le debt pour faire cauteler et abolir ladite obligation ou autrement pour le convenir ; et que toujours par tels moiens lesdits juifs soient paiez de leurs damnables usures et que les pauvres chrétiens débiteurs demeurent perpétuellement obligez. » Le roi décide que

[1] *Pièces justificatives*, n° XLIII.
[2] *Pièces justificatives*, n° XLIV.

de pareils méfaits, répréhensibles par la loi divine et par la loi humaine, ne peuvent être plus longtemps supportés, et il enjoint à ses officiers et aux magistrats municipaux de faire comparaître les créanciers et les débiteurs et de décharger des obligations qu'ils ont contractées ceux des débiteurs qui apporteront le principal de leur dette.

De semblables décisions peuvent paraître partiales. Elles ont été prises sur le rapport de la seule partie plaignante et sans qu'on ait pris la peine d'entendre ceux qui en étaient l'objet : elles ont ainsi généralisé des faits qui n'avaient peut-être été accomplis qu'exceptionnellement, si tant est qu'ils l'aient été réellement. Elles n'en laissaient pas moins les Juifs de Marseille et même de la Provence en possession des privilèges dont ils avaient joui jusqu'alors, leur permettant ainsi de continuer à jouir des biens qu'ils avaient acquis et de faire par leurs opérations commerciales ou industrielles une concurrence insupportable aux Chrétiens. Le mouvement tournant tenté pour se débarrasser d'eux avait échoué puisqu'il aboutissait, en somme, à faire renouveler par le roi de France des décisions déjà prises antérieurement soit par le Conseil général de la Ville, soit par les Comtes de Provence. Il fallait atteindre la Communauté tout entière, et non pas seulement les « plusieurs Juifs » qui se livraient à l'usure. On produisit alors contre eux une accusation impossible à vérifier par son imprécision même : ils furent accusés d'avoir provoqué la peste et la famine dont probablement Marseille était alors affligée. On montra au roi la colère du peuple, excité par la souffrance que ces maux lui faisaient endurer, se tournant contre les Juifs, dont « on en a tué, noyé, et pillé plusieurs dudit pays et cité », et l'impuissance des officiers de police et de justice pour mettre un terme à ces atrocités. Il n'y avait d'autre remède efficace que d'interdire aux Juifs d'habiter Marseille ou la Provence. C'est la solution à laquelle s'arrêtèrent effectivement Honorat de Forbin et ses amis. Ils supplièrent donc Charles VIII que « en ensuyant les louables ordonnances et coutumes de ses prédécesseurs, Roys de France de bonne mémoire, lesquels firent chasser lesdits juifs.... et les faire aller habiter hors de sa dite ville et cité de Marseille, considéré que icelle cité est de présent sous son obéissance et jointe à la couronne[1] ».

Charles VIII n'osa pas cependant sanctionner immédiatement par un ordre d'expulsion brutale une demande que motivaient d'aussi peu concluantes raisons et qui était si contraire aux

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLV.

traditions de large tolérance dont s'était honoré jusqu'alors le gouvernement des Comtes de Provence. Il différa donc de se prononcer sur cette matière jusqu'à ce qu'il en fût plus amplement informé, et, le 6 décembre 1485, il ordonna de laisser sortir librement de Marseille et de la Provence tous les Juifs qui le désireraient et qui pourraient emporter leurs biens avec eux, à condition qu'ils eussent au préalable rempli tous les engagements auxquels ils pourraient être tenus envers des Chrétiens[1].

La décision du roi ne répondait donc pas à la demande présentée par Forbin au nom des Marseillais. En effet, le vœu de voir Charles VIII ordonner que les Juifs seraient chassés de Provence avait été nettement formulé. Au lieu de l'accueillir, le roi renvoyait à plus tard sa décision, et se contentait d'accorder aux Juifs qui le désireraient l'autorisation de sortir librement de Marseille et de la Provence en emportant leurs biens, sous réserve de remplir des conditions qu'il est légitime d'imposer à ceux qui changent définitivement de résidence. Si les persécuteurs des Juifs avaient cherché, en faisant auprès du roi d'incessantes démarches et en le pressant pendant un mois de leur accorder satisfaction, à faire naître l'occasion de dépouiller légalement les Juifs, ils pouvaient maintenant reconnaître qu'ils avaient échoué. Mais, influençant à leur gré le viguier et les différents magistrats ou officiers municipaux de Marseille, ils avaient encore la ressource de donner aux ordres du roi une signification qu'ils n'avaient pas et de mettre à leur discrétion tous les Juifs de Marseille, qu'ils eussent ou non l'intention de quitter la ville. C'est, du moins, ce qui nous paraît résulter d'une criée publiée par Ruffi, qui la présente comme la conséquence des démarches faites par Honoré de Forbin auprès de Charles VIII[2] : « Mandamen es de par lo Rey, nostre

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLV.

[2] Il ne nous a pas été possible de retrouver l'original de ce document aux Archives municipales de Marseille. Il existe, en effet, une lacune de cinquante-six années (1485-1541) dans la collection des Registres des Délibérations du Conseil de la ville, et ce document, paraissant être postérieur au mois d'octobre 1485, doit avoir été transcrit sur l'un des registres qui manquent. Nous ne pouvons donc pas en affirmer rigoureusement l'authenticité, quoique rien ne nous autorise à le rejeter comme apocryphe : il se place, d'ailleurs, fort bien dans l'ensemble des documents authentiques qui nous sont parvenus sur cette question. Nous ne pouvons pas davantage lui assigner une date précise. Ruffi le place en 1487 et son argumentation indique qu'il aurait été postérieur aux démarches que Honoré de Forbin fit auprès de Charles VIII ; mais Ruffi place ces démarches elles-mêmes en 1487 ; par conséquent, la date qu'il donne à notre document n'est pas exacte. Si nous retenons cependant l'indication qu'il nous fournit sur le moment de la crise traversée par la Communauté de Marseille où elle fut publiée, nous verrons que nous avons de bonnes raisons pour faire cette criée postérieure aux lettres-patentes de Charles VIII du 6 décembre 1485, dont elle ne paraît être d'ailleurs qu'une interprétation, comme nous l'indiquons ci-dessus. Par conséquent, cette

sobeyran Segnor, et per part de Moussu lo Viguier, que degun Jusiou ni Jusieva, de qual estat o condicion que sia en la cieutat de Maseilla, ni en son terrador e distrech, d'aissi en avant, non ausa ni presumesca s'en anar ni transportar per mar, ni per terra, foras del Païs de Proensa, ni en persona ni en bens, e encaro non ausa ni presumesca vendre ni alienar deguna causa de sos bens ni heritagis a degun ni baillia en gardia ni en commanda deguna causa de sos bens a degun Chrestian ni altra persona, sensa premierament aver donat bonas fermansias, e en licentia de la Cour, sotta la pena de la confiscation de cors e de ben per cascun e cascuna, e quel fara al contrari applicadous en la Court Roïal. » Cet ordre modifiait singulièrement celui qui avait été donné par Charles VIII. Il détruisait complètement la liberté, dont les Juifs paraissent avoir joui de tout temps à Marseille et dont Charles VIII leur laissait l'usage, d'aller et de venir à leur guise. Il les mettait à la discrétion d'une sentence arbitraire, toujours possible. Alors même que le tribunal qui devait connaître de ces questions eût été impartial, c'était une suite ininterrompue de conflits, dont l'écho se serait naturellement répercuté jusqu'à la Cour et qui auraient fini par lasser le Roi et par le persuader que le seul moyen d'y mettre un terme était d'accorder enfin ce qu'on avait vainement sollicité de lui et ce qu'il avait refusé, c'est-à-dire l'expulsion en masse et sans conditions des Juifs de Marseille.

Les Juifs eurent l'intelligence de la situation nouvelle qu'on prétendait leur faire, alors que rien encore n'avait modifié leur condition légale. Se souvenant fort à propos que le roi, en jurant à son avènement les Chapitres de Paix, franchises et libertés de la ville de Marseille, avait implicitement confirmé leurs privilèges particuliers, ils décidèrent de demander aux magistrats municipaux de les protéger contre l'arbitraire royal, comme il était de leur devoir de protéger tous les citoyens de Marseille. Après avoir rédigé une protestation, pleine de dignité et de mesure, ils chargèrent trois d'entre eux, Salvet Tonias, Bonjues del Cestier, leurs baylons, et Durand d'Alais, d'aller la présenter en leur nom au Viguier et au Conseil de la ville. C'est le 24 février 1485 (vieux style) que le Conseil donna audience à la délégation de la « Carrière et de la Communauté des Juifs de la ville », et qu'il entendit lecture de la protestation dont les délégués étaient porteurs [1].

C'est une supplique rédigée en langue provençale et qui est in-

criée fut publiée après que les lettres royales du 6 décembre 1485 furent parvenues à Marseille et eurent été lues au Conseil, c'est-à-dire dans les derniers jours de décembre 1485 ou dans les premiers jours de janvier 1486.

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° XLVI.

contestablement une réponse directe aux diverses lettres-patentes de Charles VIII. En effet, aussitôt après la formule du début, qui n'est qu'une protestation d'obéissance des Juifs aux ordres du roi et aux décisions du Conseil, le rédacteur rappelle « la bona volountat de la magestat del Rey, nostre sobeyran senhor, et la ordonansa de la dicha cieutat facha de reprimar toutas usuras como si counten en las lectras reals sus aysso constitudas... » et il demande au Conseil d'écouter quelle réponse leur fait la Communauté des Juifs.

Et d'abord, on ne saurait voir dans cette démarche un acte de désobéissance à l'égard du Prince ou de la ville. Les Juifs ne se sont-ils pas montrés, au contraire, de tout temps très obéissants vis-à-vis de leurs magistrats, en bons citoyens de Marseille qu'ils sont, et n'ont-ils pas eu à honneur de se soumettre au bon plaisir du roi et aux ordres des magistrats de la cité? C'est pour cette raison qu'ils demandent que les enquêtes ordonnées par les lettres-patentes de Charles VIII leur offrent toutes les garanties d'impartialité désirables. Ils supplient donc le Conseil d'adjoindre aux officiers chargés de l'enquête, deux autres commissaires, Julien Bayssan et Roustan Blanchard, notables citoyens et membres du Conseil, à qui ils demandent d'écouter attentivement l'une et l'autre parties et d'attendre pour se décider que la cause leur ait été clairement exposée. Les Juifs accusés d'usure n'ont pas peur de leurs investigations : du reste, s'ils ont agi comme ils l'ont fait, c'est qu'ils y étaient formellement autorisés par les privilèges que leur ont accordés les comtes de Provence défunts et que le roi de France leur a confirmés. En outre, puisque les Consuls ont reçu mandat de protéger tous les citoyens de Marseille, chrétiens ou juifs, les auteurs de la pétition demandent au Conseil d'ordonner que les Consuls seront présents au procès pour assister les officiers chargés de l'enquête et « pour maintenir les droits de chacun ».

Le Conseil accueillit la demande des Juifs sur tous ces points, adjoignant Julien Bayssan et Roustan Blanchard, ses membres, aux personnages déjà précédemment désignés et ordonnant aussi que les Consuls participeraient à l'enquête sur cette accusation d'usure.

Cette longue délibération est instructive. D'abord, elle nous montre la Communauté des Juifs de Marseille résolue à se faire faire droit, malgré la mauvaise foi qui peut inspirer ses accusateurs. C'est là une attitude différente de celle que la tradition attribue d'habitude aux Juifs du moyen âge, qu'elle représente comme pleins d'humilité et de crainte, prêts à tout accepter, même les pires humiliations et les plus criantes injustices, plutôt que de s'exposer à la colère ou à la vengeance des Chrétiens. Au

contraire, les Juifs de Marseille revendiquent leur bon droit : ils sont membres de la cité au même titre que les autres habitants, et comme tels ils se réclament de la protection des Consuls et de tous les autres magistrats.

De plus, l'insistance qu'ils mettent à rappeler les privilèges qui leur ont été accordés par tous les Comtes de Provence et que Charles VIII a confirmés, semblerait prouver qu'ils sont innocents des accusations portées contre eux. Déjà l'acte de 1453 avait indiqué cet appel qu'ils avaient fait aux statuts de la ville et la décision du roi René leur avait été somme toute favorable. Ils s'en autorisent maintenant et c'est leur principal moyen de défense.

Il n'était sans doute pas aussi mauvais qu'on pourrait le croire tout d'abord, puisque les Conseillers de la ville ont pris en considération les réclamations des Juifs, sans y rien relever de contraire aux usages de la cité.

Nous ignorons malheureusement quels furent les résultats de l'enquête à laquelle il fut procédé. Les Juifs durent y gagner encore quelques années de répit puisque, le document de 1492 nous le montre, leur organisation en Communauté subsista et qu'ils continuèrent à traiter des affaires d'importance avec les Chrétiens. Mais leur tranquillité ne dura pas longtemps et ils durent subir le même sort que leurs coreligionnaires d'Arles et de Tarascon, expulsés sur l'ordre du roi Charles VIII en 1496. Mais nous n'avons trouvé aux Archives de Marseille aucun document permettant d'affirmer qu'il ait été pris contre eux une mesure spéciale, comme il en fut pris contre les Juifs d'Arles et de Tarascon. Il ne nous est donc pas possible de préciser la date à laquelle il leur fallut quitter Marseille.

Ruffi et, d'après lui, les autres historiens de Marseille prétendent qu'un édit fut promulgué par le roi de France en 1489, mais ils ajoutent que cet édit ne put être exécuté qu'en 1501. Le premier ne donne ni le texte ni une analyse de cet édit et il le représente comme la conséquence des troubles qui avaient précédé la démarche de Honoré de Forbin auprès de Charles VIII[1]. Nous n'avons pas à nous arrêter longuement à cette date de 1489, puisqu'elle est controuvée par les documents publiés par M. Isidore Loeb, qui montrent qu'en 1492 la Communauté juive de Marseille existait encore et jouissait des privilèges dont elle avait joui dans le cours de sa longue histoire. Mais, nous avons déjà pu le constater, les indications chronologiques de Ruffi sont loin d'être sûres. D'ailleurs, il se contredit lui-même à un autre endroit de

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 305.

son histoire, puisqu'il rapporte que le cimetière juif du Montjusieu « persista jusqu'en l'an de 1495 », en plaçant à cette date — 13 mai 1495 — des lettres-patentes de Charles VIII qui font présent des terrains de ce cimetière à un citoyen de Marseille, Antoine Caussemille [1].

Quoi qu'il en soit, il est certain que les Juifs de Marseille durent, dans les dernières années du XVe siècle, abandonner une ville qui avait été pour eux si largement hospitalière et dont, jusqu'au dernier moment, ils avaient cru pouvoir se dire les citoyens. Ils succombaient à une coalition d'ennemis qui paraissent en avoir voulu plus à leurs biens qu'à leur foi.

Nous ne croyons pas, en effet, que, à Marseille du moins, les Juifs aient succombé à la suite d'un soulèvement général de la population contre eux. Sans doute, les lettres-patentes de Charles VIII, où il faut rechercher l'origine de leur ruine, attribuent bien aux Consuls et aux habitants de Marseille la dénonciation des malversations commises par les Juifs, mais on peut douter que la population marseillaise tout entière ait été réellement animée à leur égard de sentiments d'hostilité ou de haine, car la délibération du 24 février 1486 écarte *a priori* une telle supposition : à coup sûr, les Consuls et les membres du Conseil n'auraient pas accueilli en tous ses points la réclamation des Juifs si eux-mêmes ou leurs prédécesseurs avaient provoqué par leurs plaintes la décision royale. On ne peut pas attribuer davantage à une explosion violente de fanatisme l'expulsion des Juifs de Marseille et même de la Provence : nous avons vu combien l'administration municipale de Marseille, et certainement le peuple tout entier dont elle était l'émanation, bien qu'elle ait été élue à un suffrage très restreint, était indifférente en matière religieuse. N'avait-on pas, en 1480, un an avant la réunion à la France, ordonné des mesures sévères contre ceux qui avaient aidé au rapt et à la conversion d'une jeune fille juive et prescrit qu'un pareil crime ne devrait plus être commis désormais ? Comment expliquerait-on, si l'on acceptait l'opinion de Ruffi, que, cinq ans après, tous les Marseillais, magistrats et habitants, se fussent trouvés d'accord pour reprocher aux Juifs, non seulement d'avoir commis des actes d'usure, mais encore d'être les « ennemis de la foi chrétienne », de faire et dire « chascun jour plusieurs choses malsonnantes et abhominables en diffamation de notre Rédempteur Jésus, de sa benoiste mère, la Vierge Marie », et enfin de semer « bien souvent... erreurs et hérésies entre le simple peuple ? [2] »

[1] Ruffi, *Histoire de Marseille*, XIII, 26, p. 307.
[2] Voir *Pièces justificatives*, n° XLVI.

Ce sont là des accusations beaucoup trop vagues pour être fondées. Elles ont été imaginées par des Provençaux qui supportaient difficilement la présence parmi eux de Juifs actifs, intelligents et riches. Quelques-uns d'entre eux avaient la faveur du roi parce qu'ils avaient, peut-être au mépris des intérêts de leur propre pays, favorisé la réunion de la Provence à la France. Ils voulurent profiter de cette faveur pour s'enrichir aux dépens des Juifs. En effet, les Juifs à peine partis, ils s'en partagèrent les dépouilles. Antoine Caussemille reçut les terrains du cimetière ; d'autres durent recevoir d'autres bienfaits du roi, les documents seuls nous manquent pour l'affirmer d'une façon catégorique.

Ainsi disparaissait, à la suite d'une intrigue, la Communauté des Juifs de Marseille. Elle avait duré plusieurs siècles et elle avait profité du libéralisme des institutions marseillaises. Tant que les Marseillais avaient été les maîtres dans leur ville, les Juifs y avaient demeuré, à l'abri de l'arbitraire, sous l'égide protectrice des statuts dont ils ne paraissent jamais s'être réclamés en vain. Du jour où la royauté capétienne pénétra en souveraine en Provence et à Marseille, la situation des Juifs fut compromise. Elle ne pouvait s'accommoder du régime unitaire et despotique qui était en train de triompher en France avec Louis XI et ses successeurs, et qui s'efforça nécessairement de prévaloir dans la province nouvellement acquise par les rois. L'unité religieuse était pour les inventeurs de la monarchie absolue la condition essentielle et préalable de l'unité politique. Les Juifs devaient donc disparaître puisqu'ils entravaient le développement de la France tel que l'avaient conçu les légistes des rois, nourris de droit romain. Ils furent sacrifiés à la raison d'Etat, comme plus tard les Protestants. Du moins, par le long espace de temps pendant lequel ils avaient vécu paisiblement mêlés à la vie des autres habitants de Marseille, les Juifs avaient acquis des droits à la reconnaissance de la cité dont ils avaient contribué à faire la prospérité, comme la cité avait acquis des droits à leur reconnaissance. Le peu qu'on a écrit sur l'histoire de Marseille au moyen âge a prouvé qu'on ne pouvait séparer, dans le récit du développement de la grande cité, le groupe de Juifs qui y avait trouvé un asile si sûr et le reste de la population chrétienne. C'est à l'honneur de celle-ci, et peut-être ne serait-il pas difficile de trouver encore aujourd'hui dans les mœurs publiques et privées la persistance de ces nobles traditions de tolérance et de liberté.

AD. CRÉMIEUX.

(*A suivre.*)

LES RABBINS DE SUISSE

Au dix-septième siècle les Juifs avaient presque entièrement disparu de la Suisse, c'est à peine si dans quelques villages on les trouvait encore en petit nombre. Dans le village de Mammern, en Thurgovie, il y avait, en 1643, vingt-quatre familles juives, qui avaient un vieillard comme rabbin et qui célébraient leur culte dans une maison louée; mais elles furent bientôt expulsées [1]. Plusieurs Juifs doivent avoir également demeuré, vers cette époque, à Klingenau, village de l'Argovie. Les Juifs de la Suisse résidaient principalement dans les deux localités de Lengnau et d'Endingen, situées dans le comté de Bade; mais là même leur nombre fut très restreint jusqu'au commencement du XVIIIe siècle: en 1702 les deux communautés réunies ne comptaient pas plus de trente-cinq familles, de sorte qu'elles étaient à peine en état d'avoir un rabbin particulier.

Le premier rabbin qui fut nommé en Suisse « Rab et Moré Cédek » fut *Matityahou ben Adonia Israël Sée,* petit-fils d'Israël Heppingen et élève et correspondant de Samson Bacharach. Il mena une vie ascétique à Thiengen — communauté à la frontière de la Suisse et du duché de Bade — et à Stühlingen; il mourut après 1653 en Suisse, peut-être à Endingen [2].

Pendant quelque temps les fonctions rabbiniques furent occupées en Suisse par *R. Aryéh Yehouda Löb Théomim*, appelé aussi *Löb Schnapper,* qui fut rabbin à Brisach, puis assesseur rabbinique à

[1] Ulrich, *Sammlung jüdischer Geschichten... in der Schweiz,* p. 253.

[2] Dans le *Memorbuch* de Worms (*Kobez al yad*, III, 16), on lit : הרב מהורר' מתתיהו בן מהורר' אדוניה ישראל שהיה רב ומורה צדק במדינת שוויץ והיה מתנהג בחסידות בק"ק טהינגן ובק"ק שטילינגן ואגפיהן ונפטר שם במדינת שוויץ. Dans un autre *Memorbuch* (*Kobez al yad*, IX, 15), il est appelé ממירדינגן במדינת שוויץ ; il n'existe pas de localité qui s'appelle Merdingen ; il faut peut-être lire מענדינגן d'Endingen pour מירדינגן. Sur Matityahou voir encore *Encyclop.* d'Ersch et Gruber, 2e section, t. XXVIII, p. 50; *Revue*, XVI, 318; XX, 309.

Francfort-sur-le-Mein. C'est comme tel qu'il publia en 1710 les *Deraschot* de son père Ahron Théomim, assassiné à Cracovie en 1690 et l'ouvrage *Mattê Ahron* sur la Haggada de Pâque, du même[1].

Le premier rabbin particulier des deux communautés suisses de Lengnau et Endingen fut *R. Löb Pintschow,* dont nous ne savons rien de plus. Il mourut vers 1750 et fut enterré sur le « *Judenäul* », ainsi que s'appelle l'ancien cimetière des Juifs de Suisse, dans une île située près de Coblenz, sur le Rhin. C'est là que se trouvait encore, il y a quarante ans, la tombe, très simple, de ce rabbin et de sa femme.

Le successeur de Pintschow fut *Jacob ben Isserl Schweich,* qui, d'après notre conjecture, fut appelé d'Alsace, vers 1758, à Lengnau-Endingen. Dans l'état des Juifs des deux communautés qui fut dressé le 22 avril 1761 par le pasteur Grob, de Tägerfelden, on lit : « Jacob Schweich, rabbin, sa femme, un fils, une fille, présentement à Endingen »[2]. Il y avait, en effet, entre les deux communautés, comme encore cent ans plus tard, une convention d'après laquelle le rabbin devait changer de résidence tous les trois ans. Lengnau était alors la communauté de beaucoup la plus importante. Comme Jacob Schweich avait déjà transféré sa résidence à Endingen en 1761, les trois années qu'il avait à demeurer à Lengnau étaient déjà écoulées ; son entrée en fonctions ne doit donc pas être placée après 1758. Schweich était un remarquable connaisseur de la littérature talmudique et rabbinique, et, pour sa finesse ainsi que pour ses connaissances, il était tenu en grande estime par le rabbin Joseph Steinhardt de Niederenheim, depuis 1765 à Fürth, très considéré par ses contemporains et avec lequel il était en correspondance. Il l'appelait « la grande lumière », « le prince de la Tora », « celui qui a un nom parmi les grands ». Pendant que Steinhardt était encore à Niederenheim, Schweich le consulta sur l'usage du vin cascher que les membres de sa communauté ne préparaient pas, à son avis, conformément à la loi. Deux ans plus tard il s'adressa à lui dans la circonstance suivante. Au commencement de septembre 1770 quatorze Juifs de la Suisse moururent subitement dans le voisinage immédiat de l'île des Juifs mentionnée plus haut. Le vaisseau qui devait porter les visiteurs du marché de Waldshut s'engloutit au fond du Rhin avec les passagers, au nombre de cent cinquante. Des vingt Juifs qui se trouvaient sur le vaisseau, six seulement furent sauvés « comme par

[1] *Revue*, XLI, 135 et s.; M. Horovitz, *Frankfurter Rabbiner*, II, 73; *Isr. Wochenschrift für die Schweiz*, 1901, n° 12, p. 5.

[2] Manuscrit à la bibliothèque cantonale d'Aarau. Voir aussi Ulrich, *l. c.*, p. 294 et suiv.

miracle » ; les autres trouvèrent la mort dans le Rhin. Les corps des malheureux, poussés en aval, furent retrouvés plusieurs semaines après et dignement inhumés. Les veuves des noyés pouvaient-elles se remarier et les orphelins dire le Kadisch ? Telles sont les questions que Schweich adressa à Joseph Steinhardt, à Fürth, dans une lettre datée du 22 octobre 1770, et Steinhardt lui répondit aussitôt en détail, en se prononçant pour l'affirmative [1]. Jacob Schweich fut également en correspondance avec Moïse Mendelssohn. Quand, en 1774, le gouverneur de Bade décréta que le nombre des Juifs établis à Lengnau et à Endingen serait limité à cent trois familles et que les personnes sans ressources ne pourraient pas contracter mariage, le rabbin Schweich s'adressa à Mendelssohn, le priant de bien vouloir s'employer pour ses coreligionnaires opprimés auprès du pasteur Lavater de Zurich, dont il connaissait l'amitié pour lui. Mendelssohn intervint avec empressement et obtint le résultat espéré [2]. Jacob Schweich se rendit plus tard à Nancy, où il avait été nommé successeur de Jacob Perle. C'est de cetteville qu'il accorda, vers 1787, une lettre d'approbation à Salomon Dubno, le grammairien connu, l'ancien ami de Mendelssohn [3].

Jacob Schweich mourut en 1812 à l'âge de quatre-vingt-dix-sept ans. Le 28 mars 1810, il écrivait encore en qualité de Grand rabbin du Consistoire des Israélites de la circonscription de Nancy, en exécution de l'article 12 du décret du 10 décembre 1806, une circulaire recommandant aux Israélites de renoncer au petit commerce improductif, et de former leurs enfants aux études, à l'agriculture ou aux arts et métiers. Durant sa longue existence, sa bonté lui valut beaucoup de sympathies. Les nombreux assistants qui suivirent son convoi « ressemblaient à une famille en deuil pleurant son père et bienfaiteur [4] ».

Le successeur de Jacob Schweich fut *Raphaël Ris*, appelé aussi, d'après son lieu de naissance et de séjour, Raphaël Hagenthal. On ne dit nulle part à quel moment il entra en fonctions ; mais comme Schweich émigra à Nancy vers 1780 et que Ris fut son successeur immédiat, il vint sûrement en Suisse avant 1793. Il était le disciple du rabbin Wolf ben Jacob Reichshofen de Bouxviller et il dirigea, jusqu'à ce qu'il eut été appelé à Endingen-

[1] Jos. Steinhardt, *Zichron Joseph*, Consult., II, 5 et s. ; IV, 4.

[2] Mos. Mendelssohn, *Ges. Schriften*, III, 107 ; Kayserling, *Moses Mendelssohn* (2e édit.), p. 271 et s.

[3] Gross, *Gallia judaica*, p. 400, l'appelle Jacob Schweich, sans rien ajouter sur lui, et dans l'Index, p. 703, Jacob Schweiz !

[4] *Sulamith*, III, 1, 151 et s. ; IV, 1, 68.

Lengnau, une école talmudique à Hagenthal. Séligman Ris, qui vivait à Oberhagenthal en 1784-1785, était probablement son frère. Raphaël Ris, très estimé pour ses connaissances et sa piété mourut, à un âge très avancé, le 25 mai 1813, à Endingen[1]. En son honneur et en l'honneur de son maître Wolf Reichshofen, mort à la même époque, le rabbin Hirsch Katzenellenbogen prononça un panégyrique le 11 juillet 1813 à Winzenheim. Des commentaires de Ris sur le Talmud se trouvent en manuscrit à la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg[2].

Jusque-là le gouvernement de l'Argovie ne s'était pas occupé du culte israélite en ce qui concerne la nomination du rabbin. C'est seulement après la mort de Raphaël Ris qu'il se réserva de confirmer le rabbin à élire[3]. En 1815 les communautés d'Endingen-Lengnau choisirent un nouveau rabbin dans la personne d'*Abraham Isaac Lunteschütz*. Il était le fils d'un certain Jacob Samuel ben Ahron Lunteschütz, inconnu d'ailleurs, et, à ce qu'il dit lui-même, le petit-fils du célèbre prédicateur de Prague Ephraïm Lunteschütz. Il fut beaucoup éprouvé par le destin. Dans sa jeunesse, il fut souvent, d'après son propre récit, en danger de mort : pendant une grave maladie on lui ajouta le nom d'Abraham ; une autre fois il avala une grosse aiguille et plus tard il faillit être brûlé et tué. Il était, comme Raphaël Ris, élève de Wolf Reichshofen et fut rabbin à Westhofen, où il dirigea une « Yeschiba ». Pendant la Révolution française et notamment sous la dictature de Robespierre il eut aussi beaucoup à souffrir comme rabbin : il y perdit non seulement toute sa fortune, mais encore, du 26 Tammouz au 9 Ab (c'est-à-dire du 24 juillet au 5 août 1794), la liberté[4].

Pour des raisons que nous ignorons Lunteschütz n'entra en fonctions à Endingen-Lengnau qu'en 1817. Aussitôt après son entrée en charge il envoya (le fait m'a été raconté il y a quarante ans par des vieillards qui l'avaient encore connu personnellement) à tous les membres riches de ses communautés, avec une dédicace autographe, son ouvrage intitulé *Kelilat Yofi*, contenant des Novelles et imprimé en 1813 par son fils Jonas, savant talmudiste[5]. Ses autres écrits, par exemple des Novelles sur *Berachot* et sur *Baba Meçia*, auxquels il renvoie souvent[6],

[1] V. App., n° 1. Je dois la copie des épitaphes à M. Schachnowitz, ministre-officiant à Endingen.

[2] *Revue*, XLI, p. 133-135.

[3] Haller, *Die rechtliche Stellung der Juden im Kanton Aargau* (Aarau, 1901), p. 158.

[4] Lunteschütz, *Kelilat Yofi*, préface et p. 29*a*, 30*a*; *Monatsschrift*, XVII, 150 et s.; cf. à ce sujet Graetz, *Geschichte der Juden*, XI, p. 611.

[5] Rödelheim, Heidenheim, 1813.

[6] Les premiers portaient le titre de ברכת אברהם יצחק, v. *Kelilat Yofi*, 20*a*,

ainsi que ses Deraschot, entre autres, sont restés inédits. Lunteschütz, à qui, jusqu'en 1813, la mort avait enlevé deux femmes, n'exerça le rabbinat des Juifs de Suisse que peu de temps : il mourut le 24 Eloul — 25 septembre 1818 [1]. Sa troisième femme lui survécut encore quarante-deux ans.

A la mort de Lunteschütz le rabbinat des deux communautés passa à *Abraham Ris*, fils de Raphaël Ris, qui fut plusieurs années rabbin de Mühringen. Il ne lui fut pas donné de jouir du repos et de la paix dans le sein de sa communauté. Wolf Dreifus, natif d'Endingen, fut nommé en 1824 rabbin de cette localité par le gouvernement de l'Argovie, sur la proposition d'un parti. Ce cas pénible fut soumis par Abraham Ris à la décision de R. Moïse Sopher de Presbourg, qui était reconnu au loin comme une autorité rabbinique. Sopher, dans sa lettre du 30 mai 1824 adressée à Ris, déclara que Wolf Dreifus contrevenait à la législation rabbinique en se faisant nommer rabbin par un gouvernement sans l'assentiment de la communauté et qu'une pareille démarche le rendait indigne, en général, d'occuper une fonction rabbinique. A Wolf Dreifus, qui avait essayé de se justifier auprès de lui, en disant que Ris n'avait été nommé que pour trois ans, que lui-même avait beaucoup d'enfants et qu'en qualité de natif d'Endingen, il devait l'emporter sur un étranger, Sopher fit la même réponse; il lui déclara tout net que même dans le cas où Ris se démettrait de sa charge et où la communauté s'adresserait à lui, il ne pourrait accepter le poste [2]. Le gouvernement de l'Argovie, qui avait nommé Dreifus rabbin, regarda la plainte que Ris avait adressée à un rabbin étranger comme une révolte contre ses volontés. Il le menaça, en août 1824, de l'expulser s'il se permettait à l'avenir de faire de semblables démarches sans autorisation [3]. Ris exerça le rabbinat encore une dizaine d'années, qu'il passa pour la plus grande partie à Lengnau, où il mourut le 19 avril 1834 [4].

Le rétablissement du rabbinat à Endingen étant devenu nécessaire après la mort d'Abraham Ris, le gouvernement se réserva le droit de soumettre les candidats à un examen spécial. La communauté, fidèle à la ligne de conduite orthodoxe, désirait faire subir cette épreuve à deux « rabbins âgés et célèbres ». Le « Kantonsschulrath » s'y opposa; il fit entendre que même un homme

33 *a*, 62 *b* ; il intitula les autres : אילו של יצחק, v. *Kelilat Yofi*, 4 *b*, 20 *a*, 37 *b*, 50 *b*, 64 *a*, 65 *a*.

[1] App., n° 2.

[2] *Hatam Sopher*, Consult. sur *Hoschen Michpat*, n° 21 et 22.

[3] Haller, *op. cit.*, p. 132.

[4] App., n° 3.

d'une culture bornée pouvait avoir l'aptitude aux fonctions rituelles du rabbin et il exigea non seulement que le candidat produisît un diplôme rabbinique « d'une autorité religieuse reconnue », mais qu'il fît preuve, dans un examen civil, de connaissances scientifiques et de sa capacité à prononcer des discours religieux et moraux. Cette proposition fut érigée en un décret par le gouvernement; en même temps, celui-ci s'arrogea le droit, si l'accord ne se faisait pas dans la communauté, de nommer lui-même le rabbin.

Le seul candidat qui subit l'épreuve avec succès fut *Léopold Wyler*, jeune homme d'Endingen qui avait séjourné plusieurs années à Francfort-sur-le-Mein pour acquérir une culture rabbinique et scientifique. Après son retour dans sa patrie il fut nommé premier professeur, puis présenté par le gouvernement comme rabbin au choix de la communauté d'Endingen. Bien qu'il n'eût pas obtenu dans trois élections la majorité, le gouvernement le nomma rabbin, de sa propre autorité [1]. A la suite de ces faits la paix cessa pour longtemps de régner dans la communauté. Wyler inclinait vers le progrès religieux, mais modéré. En 1845 il assista au synode rabbinique de Bade qui siégeait à Mannheim, et y fit la proposition d'une revision de toutes les lois mortuaires juives [2]. Wyler eut beaucoup d'ennemis. Les contestations dans le sein de la communauté ne prenaient pas fin. Plaintes sur plaintes furent portées contre le rabbin; elles amenèrent une enquête judiciaire et le gouvernement se vit obligé de destituer Wyler de son poste, par un décret du 28 janvier 1852 [3]. Wyler mourut le 16 juillet 1857 [4].

En 1854 Julius Fürst de Mannheim fut choisi comme rabbin d'Endingen, mais au bout de peu d'années il résigna ses fonctions, pour exercer le rabbinat à Mergentheim. A la mort du vieux rabbin Wolf Dreifus de Lengnau, survenue en 1860, le rabbinat des deux communautés fut de nouveau réuni et l'auteur de ces lignes en fut nommé titulaire, en août 1861, par le gouvernement, avec le consentement des communautés. A son départ pour Budapest, en 1870, le rabbinat ne fut plus occupé.

M. Kayserling.

---

[1] Haller, *op. cit.*, p. 161 et s.
[2] Frankel, *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, II, 398.
[3] Haller, *op. cit.*, p. 167.
[4] App., n° 4.

N° 1.

למען אבן שתיה המונח בארון הקדש הגנוז בארץ החיים
ה"ה אמו"ר הרב הגאון הגדול החסיד העניו טוב ומטיב לכל
מהור"ר רפאל בן כה' אברהם ז"ל
הנאסף לאלקי' ביום ג' כ"ה לחדש אייר תקע"ג לפ"ק
שמנו האבן הזאת למצבת הקדש מזבח אדמה
וכפר אדמתו עמו
ת'נ'צ'ב'ה'.

N° 2.

היום הזה נתקדרו השמים עבים ויהי לנו לאבל ולתוגה
הלא תדעו כי שר וגדול נפל היום הזה
ה"ה הגאון הרב הגדול רכב ישראל ופרשיו חד ושנון
אריה דבי עלאי חכם הכולל אב"ד דמדינתנו
מהור"ר אברהם יצחק בן כ"ה יעקב שמואל ז"ל
ויגוע וימת ביום ו' עש"ק כ"ד יום לחדש אלול תקע"ח לפ"ק
ויאסף אל עמיו
ת'נ'צ'ב'ה'.

N° 3.

איש מופת הדור פרי עץ הדר ושלם במעלות ובמדות
אחד מהם לא נעדר צדיק ביראת אלקים מושל אין עיף ואין כושל
לזכר עולם יהיה צדיק תורת אלקיו היתה בלבו לא תמעד
אשוריו עבד מאהבה ויראה ה'
ה"ה אמו"ר הרב המאור הגדול המפורסם מהור"ר אברהם בן הרב
מהור"ר רפאל ז"ל
שנפטר בשבת הגדול בעשור לחדש הזה הוא י' ניסן ונקבר
ברוב עם הדרת מלך ביום א' י"א ניסן תקצ"ד לפ"ק.

N° 4.

הרב המופלג ומפורסם במעלות ובמדות איש חמודות
מהור"ר יהודה אריה ב"ר יודלה ווילער ז"ל
אשר היה יושב על כסא הוראה בק"ק ענדינגן.
התורה והחכמה בו היו נאחדות וגם עסק בגמילת חסדים קיים
ברית התורה וברית המילה מל ערלת בשר וערלת הלב ברוב
מוסריו ותוכחותיו לא היה נושא פנים אם דל אם עשיר היה
מזכיר ומלמד ומשכיל לכל פתי נתבקש בישיבה של מעלה
ביום ה' כ"ד תמוז תרי"ז לפ"ק
ת'נ'צ'ב'ה'.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

4e TRIMESTRE 1902 — 1er SEMESTRE 1903

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אהבת ציון וירושלים Ahawath Zion We-Jeruscholaim. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen u. handschriftl. Fragmenten, von B. Ratner. Traktat Sabbath. Vilna, impr. F. Garber, 1902; in-8° de VI + 168 p.

Voir plus haut, p. 154.

הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judenthums, redigiert von S.-A. Horodezky. III. Berditschew, impr. J. Scheftel, 1902; in-8° de 226 p.

Excellente Revue. Il faut louer surtout le directeur, M. Horodezky, des biographies intéressantes qu'il consacre aux écrivains de second ordre, qui, sans avoir marqué dans l'histoire de la littérature, ont exercé cependant une sérieuse influence sur leurs successeurs et, de leur temps, ont été considérés comme des autorités. Dans le présent recueil il étudie Isaac Aboab I et Gerson Aschkenazi, qui fut rabbin de Metz. M. H. a eu la bonne fortune de grouper autour de lui les savants les plus renommés. Citons seulement les Notes de M. Bacher sur divers passages du Talmud et du Midrasch; la très sérieuse étude de M. Epstein sur les *Halachot Guedolot*; un texte curieux publié par M. Harkavy et où il voit, peut-être à tort, le cantique d'un faux Messie; un article de M. David Kahna sur Dounasch b. Labrat et sa critique de Saadia; l'édition du Commentaire d'Eliézer de Beaugency sur Hosée par M. S. Poznanski; la biographie et des compositions poétiques inédites d'Isaac Aboab III, présentées par M. M. Kayserling; la traduction du Commentaire de Tanhoum Yerouschalmi sur les Ps. 27 et 28 par M. S. Eppenstein; la publication de lettres inédites de Rappoport, Jost, Polak, Simon Sachs à J.-S. Reggio, par A. Berliner. A côté de ces noms universellement connus figurent ceux de jeunes écrivains

comme M. Abraham Kahna, qui donne un extrait très intéressant d'un commentaire hébreu sur la Genèse. M. A. Kahna a projeté la publication, en hébreu, d'un Commentaire scientifique de la Bible et des Apocryphes, qui serait l'œuvre de savants juifs.

זכרון לראשונים Studien u. Mittheilungen aus der Kais. öffentl. Bibliothek zu St. Petersburg. 8 Theil. Likkute Kadmoniot II. Zur Geschichte des Karaismus u. der karäischen Literatur. I. Heft. Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern. Leipzig, Voss, 1903 ; in-8° de XII + 211 p.

Il sera rendu compte prochainement de cet important ouvrage.

חזיונות לילה Chezionoth laïla. Traumgebilde. Phantastische Scenen aus der biblischen Geschichte von G. Syrkin. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in 8° de VIII + 98 p.

ס' ילקוט המכירי על משלי. Jalkut ha-Machiri. Sammlung midraschischer Auslegungen der Sprüche Salomons von R. Machir bar Abba Mari, zum ersten Male... hrsg. von L. Grünhut. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 20 p. + 104 ff.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftl. genauen Kenntniss des jetzigen u. des alten Palästinas hrsg. von A.-M. Luncz. Band VI, Heft 3. Jérusalem, chez l'éditeur, 1903 ; in-8° de p. 173-264.

לוח ארץ ישראל Litterarischer Palästina - Almanach für das Jahr 5663-1902/1903 hrsg. von A.-M. Luncz. VIII. Jahrgang. Jérusalem, chez l'éditeur, 1902 ; in-32 de 24 + 116 + 34 p.

Partie littéraire : Luncz, Traditions littéraires palestiniennes. — S. Rafalowitz : Vie des Bédouins. — Localités situées dans le gouvernement de Sichem. — A. S. J. Juda, Chants arabes traduits librement en hébreu. — Noms des villages de la banlieue de Jaffa. — Entretien avec le grand-prêtre des Samaritains. — Revue de l'année en Palestine.

ספר הלקוטים Sefer ha-likkutim. Sammlung ælterer Midraschim u. wissensch. Abhandlungen. VI. Theil : *a*) Fragmente des Jalkut ha-Machiri zu Mischle ; *b*) Collectaneen aus dem alten Midrasch Jelamdenu zum 1. B. M. nebst Anmerkungen zu Sefer ha-Likkutim Theil IV. u. V. von S. Buber, von L. Grünhut. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 14 + 4 p. non paginées + 23 ff.

מבשרת ירושלם Commentaire du Talmud de Jérusalem avec références par H.-J. Kazowski. 1er fascicule, Berachot. Jérusalem, impr. Luncz, 1903 ; pet. in-8° de 72 p.

מדרש הגדול Midrasch Hag-gadol, forming a collection of ancient Rabbinic homilies to the Pentateuch, edited for the first time from various Yemen manuscripts and provided with notes and preface by S. Schechter. Genesis. Cambridge, University Press, 1902 ; gr. in-4° de XXVIII p. + 826 col.

Le dépouillement de la *gueniza* du Caire et la publication des textes les plus importants qu'elle a conservés n'ont pas détourné notre savant ami M. Schechter de l'édition du *Midrash Hagadol* entreprise depuis une dizaine d'années. La première partie de cette compilation vient de paraître, elle embrasse la Genèse. Comme on le sait, ce Midrasch est l'œuvre d'un Juif du Yémen, qui a vécu après Maïmonide, dont il s'inspire souvent. Étant si rapprochée de nous, cette compilation n'est pas pour cela dénuée de tout intérêt, car, ayant été composée à l'aide de Midraschim qui ne nous sont

plus connus, elle offre beaucoup d'inédit. Dans quelle mesure l'auteur de ce recueil a-t-il respecté les passages qu'il copiait, on ne saurait le dire avec certitude ; cependant la comparaison des extraits avec les textes à nous connus qu'il a utilisés nous permet de croire à sa fidélité. M. Schechter se proposait de faire précéder cette édition d'une étude copieuse, mais il a remis à plus tard ce complément de sa tâche. Il s'est borné à indiquer avec un soin minutieux les références des extraits, marquant d'un signe spécial ceux dont la source lui échappait. Il y aurait lieu de soumettre à un examen d'ensemble ces derniers, mais, pour le faire avec fruit, il faudra attendre l'achèvement de l'édition. Contentons-nous pour aujourd'hui de remercier M. S. de ce nouveau monument de son infatigable activité et de lui demander de hâter l'apparition des suivants. M. S. nous pardonnera de lui adresser un reproche : le livre est trop luxueusement imprimé et partant beaucoup trop cher : 30 shillings, soit 150 pour l'édition complète (187 fr. 50), c'est vraiment trop pour la majorité des savants à qui est destinée cette publication.

עשרה כלי כסף Zehn Schriften des R. Josef ibn Kaspi, mit textkritischen u. erläuternden Anmerkungen, zum ersten Male hrsg. von Isaac Last. Nebst einer Einleitung von Ludwig Blau. I. Band. Presbourg, impr. Alkalay, 1903 ; in-8° de xx + 216 + 24 p.

Un compte rendu détaillé de cette publication, dû à la plume de M. W. Bacher, paraîtra dans le prochain fascicule.

ענף עץ אבות Familienstammbaum der bekannten jüd. Familien Horowitz, Heilpern, Rappaport, Margulies, Schorr, Kaznelnbogen etc., von Samuel Kahan. Cracovie, impr. Fischer, 1903 ; in-8° de 70 + xxxvi p. + photographies.

קריה נשגבה Biographien u. Leichensteininschriften hervorragender Männer, Rabbiner, Gemeindevorsteher u. Schriftgelehrter der Stadt Zolkiew, alfabetischer Reihenfolge geordnet, nebst einem Beitrage zur Geschichte der Juden in Zolkiew, von S. Buber. Cracovie, impr. J. Fischer, 1903 ; in-8° de 128 p.

ס' תורת חיים Torath Chajim. Hebräische Vorträge für das Trauerhaus von H. Rabbinowicz. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 59 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

A concise Bible dictionary, based on the Cambridge Companion to the Bible. Cambridge, University Press, 1902 ; in-8° de viii + 160 p.

Ce petit dictionnaire de la Bible, qui ne coûte qu'un shelling, doit être dans les mains de tout étudiant.

Adler. The jewish ministry. A sermon. Londres, Wertheimer et Lea, 1902 ; 11 p.

Adler (H.). The Bar-Mitzvah Rite. A sermon. Londres, Alfred-J. Isaacs, 1902 ; 12 p. (The North London pulpit, n° 17).

Bahr (H.). Die babylon. Busspsalmen u. das Alte Testament. Zum Streit um Bibel u. Babel. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de 48 p.

Il faut renoncer à donner la liste complète des brochures destinées à réfuter les assertions de Delitzsch dans sa conférence, désormais fameuse, sur *Bibel und Babel*. La présence de l'empereur Guillaume à cette lecture et la lettre qu'il a écrite à ce sujet ne sont pas pour rien dans cette floraison de

factums innombrables. Les libraires allemands ont maintenant, dans leurs Catalogues, une rubrique : *Bibel u. Babel.* Voir plus loin : BUDDE, DELITZSCH, DIECKMANN, GEYSER, GOLDSCHMIED, GUNKEL, HEYN, HOMMEL, JEREMIAS, KITTEL, KLAUSNER, KŒNIG, LEIMDŒRFER, LŒHR, MUNZ, PLATO, SCHIELER, SCHMIDT, SOMMER, VOLCK, WALTER.

Bericht (21.) über die Lehranstalt für die Wissenchaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissenschaftl. Beigabe von E. Baneth : Maimuni's Neumondsberechnung. Teil VI. (Schluss). Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in-8° de p. 117-196 + 18 p.

BERNSTEIN (Herman). In the gates of Israel. Stories of the Ghetto and the Jews. New-York, J.-F. Taylor, 1902; in-18 de 316 p.

BEWAN (E.-R.). The house of Seleucus. 2 vol. with plates and maps. Londres, Arnold, 1902 ; gr. in-8° de XII + 330 + VIII + 333 p.

Le second volume est le plus intéressant pour nos études, puisqu'il traite des rapports des Séleucides avec les Juifs.

BLAKE (B.). Joseph and Moses, the founders of Israel. Londres, Clark, 1902 ; in-8° de 290 p.

BOUSSET (W.). Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin, Reuther et Richard, 1903; gr. in-8° de XIV + 512 p.

Voir plus loin PERLES (P.).

BRAUNSCHWEIGER (M.). Die Lehrer der Mischnah ; ihr Leben u. Wirken für Schule u. Haus nach den Quellen bearbeitet. 2e édition, corrigée et enrichie. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de IX + 319 p.

C'est plutôt un livre de lecture qu'un ouvrage de science, quoi qu'en pense l'auteur. En veut-on une preuve? Nous prenons au hasard l'article Eléazar de Modin. On connaît le dire de ce docteur enregistré dans *Abot*, III, 11 : « Celui qui profane les choses saintes (ou les Sabbats, d'après *Abot de R. Nathan*), méprise les fêtes, fait pâlir publiquement son prochain (ce détail manque dans *Sifrè*, Nombres, 122, passage que l'auteur ignore, et dans *Abot de R. Nathan*), abolit l'alliance d'Abraham et explique la Loi contrairement à la règle, celui-là, quel que soit son mérite dans la connaissance de la Loi et la pratique des bonnes œuvres, n'aura pas part à la vie future. » Il est évident que la plupart de ces traits désignent des hérétiques, gnostiques ou judéo-chrétiens, et qu'en particulier l'abolition de l'alliance d'Abraham s'explique par l'usage de l'*épiplasme* auquel avaient recours des Juifs pour échapper au *fiscus judaicus*. Voici comment l'auteur interprète ce passage : « Bien que ces sentences visent les circonstances contemporaines, pendant l'insurrection de Barkochbaï (*sic*), elles renferment cependant aussi des vérités qui ont une valeur permanente, car dès que l'homme commet ces péchés, etc. » Voilà pour l'édification, et c'est en cela que l'ouvrage justifie son titre : « pour les écoles et la famille ». L'auteur se vante d'avoir étudié tous les textes indispensables à la confection de ces biographies. On est donc surpris qu'il ne trouve pas l'occasion de citer la *Mechilta*, au sujet d'Eléazar de Modin. S'il avait seulement feuilleté ce Midrasch, il aurait été certainement frappé de la place considérable qu'il occupe dans les chapitres relatifs à l'épisode de Mara, à la manne, au combat contre les Amalécites et à la venue de Jéthro, et du caractère personnel de ses interprétations, qui s'opposent à celles de R. Josué b. Hanania. Il y avait dans ces interprétations matière à des extraits intéressants, même pour les « écoles et la famille ». A défaut du texte original, M. B. n'aurait eu qu'à mieux utiliser qu'il n'a fait les pages de M. Bacher (*Agada der Tannaiten*, I, p. 194 et suiv.) qui sont consacrées à ce sujet. — Malgré tout, il faut être reconnaissant à l'auteur de sa tentative, qui ren-

dra des services à ceux qui veulent se faire une idée de la vie et de l'enseignement des docteurs de la Mischna.

BUDDE (K.). Die Bücher Samuel. Tubingue, J.-C.-B. Mohr, 1902; gr. in-8° de XXVII + 343 p. (Kurzer Hand-Kommentar de K. Marti.)

BUDDE (K). Das alte Testament und die Ausgrabungen. Giessen, J. Ricker, 1903; in-8° de 39 p.

Cette conférence a été provoquée par la publication de la brochure de Delitzsch « Babel und Bibel » (voir *Revue*, t. XLV, p. 14). Au fond, M. Budde, auteur des « Origines de l'histoire biblique » et de « la Religion du peuple d'Israël », a à cœur de défendre la critique biblique fondée sur la tradition contre les affirmations de certains assyriologues, tout en leur faisant quelques concessions. Il s'en prend surtout à Winckler : il lui reproche d'avoir systématisé et exagéré les tendances de son maître Schrader, dont il a réédité dernièrement l'ouvrage célèbre « Les inscriptions cunéiformes et l'A. T. », d'avoir défiguré cette œuvre si pratique en la grossissant d'hypothèses aussi téméraires que récentes. Il discute la théorie de Winckler sur la signification astronomique de certains héros bibliques et ses assertions relatives à l'influence que la Babylonie a exercée sur la Palestine et qui, suivant M. B., est à la fois incomplète et intermittente. — *M. Liber.*

BURNEY (C.-F.). Notes on the hebrew text of the Books of Kings. Oxford, Clarendon Press, 1903; in-8° de XLVIII + 384 p.

CARPENTER (J.-E.). Composition of the Hexateuch. Londres, Longmans, 1902; in-8° de 554 p.

Catalog and program of the Hebrew union College. Cincinnati, May et Kreidler, 1902; in-8° de 34 p.

CHARLES (R.-H.). Book of Jubilees, or the little Genesis. Translated from the editors Ethiopic text, with introduction notes and indices. Londres, Black, 1902; gr. in-8° de 368 p.

COOKE (G.-A). A text-book of North-Semitic inscriptions, Moabite, Hebrew, Phœnician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish. Oxford, Clarendon Press, 1903; in-8° de XXIV + 407 + 14 planches.

Après l'admirable Manuel de Lidzbarski (*Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*), celui-ci sera encore le bienvenu. D'abord, quoique magnifiquement imprimé, selon l'usage anglais, et enrichi de planches d'une exécution parfaite, il coûte moins cher; en outre, il vise plus à la vulgarisation. L'auteur n'a pas voulu faire œuvre personnelle; il s'est contenté de reproduire les opinions de ses devanciers en indiquant ses préférences, généralement avec tact. Grâce à ce Manuel pratique; tous les sémitisants qui ne pouvaient posséder les trop luxueux in-f° du *Corpus inscriptionum semiticarum* aborderont aisément l'étude de l'épigraphie sémitique, qui semblait réservée jusqu'ici à un cercle étroit de privilégiés enviés.

CURTISS (S.-J.). Primitive semitic religion of to day. Record of researches, discoveries and studies in Syria, Palestine and the Sinaitic peninsula. Londres, Hodder, 1902; in-8° de 288 p.

DELITZSCH (F.). Zweiter Vortrag über Babel u. Bibel. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1903; in-8° de 48 p. + 20 gravures.

DIECKMANN (Ch.). Das Gilgamis-Epos in seiner Bedeutung für Bibel u. Babel. Leipzig, C. Steffen, 1902; gr. in-8° de 198 p.

DUBNOW (S.-M.). Jewish history, essay in philosophy of history. Londres, Macmillan, 1903; in-8° de 182 p.

DUFF (Archibald). The theology and ethic of the Hebrews. Londres, John C. Nimmo, 1902; in-12 de XVII + 304 p.

DURAND-GASSELIN (C.). La conversion chez les prophètes d'Israël, ses postulats, sa nature. Cahors, impr. Coueslant, 1902; in-8° de 104 p.

DUHM (B.). Das Buch Jeremia übersetzt. Tubingue, J.-C.-D. Mohr, 1903; in-8° de XXXIV + 153 p.

Ecclesiasticus, ed. by N. Schmidt. Londres, J.-M. Dent [1903]; in-16 de XXXII + 180 p. (The Temple Bible).

C'est la traduction de la version grecque. Après l'avoir terminée, sans doute, on a été avisé de la découverte de fragments de l'original hébreu, mais on n'a pas eu le courage de modifier la traduction, et l'on s'est borné de temps en temps à indiquer, à la fin, la variante offerte par l'hébreu. C'est ainsi que, ch. XLIV, 16, אות דעת est rendu par « exemple de repentir », conformément au grec. Dans la note finale on dit que le verset est probablement une interpolation, entendez : une interpolation grecque. C'était l'opinion de Frankel (*Ueber den Einfluss der palästin. Exegesis*, p. 44), mais cette opinion était motivée par les mots grecs, tandis qu'elle n'a plus de raison d'être aujourd'hui où nous savons que le texte portait simplement : « exemple *instructif* ». M. S. ajoute : « Le glossateur à qui nous devons les notices supplémentaires de XLIX, 14-16, n'aurait pas commencé ce paragraphe par Enoch, si ce nom avait déjà figuré comme celui du premier patriarche dans l'hymne ». (Ce glossateur, comme nous allons le voir, est l'auteur des ch. XLIV et suiv.) Mais si M. S. avait mieux compris le sens de ces « notices supplémentaires », il aurait reconnu que c'est une reprise, selon la manière de l'auteur, destinée à servir de transition entre l'éloge des ancêtres et celui du grand prêtre Siméon. M. S. continue : « Le présent texte hébreu pourrait être traduit : « Une merveille de science pour toutes les générations. » Ici la conjecture repose simplement sur un contre-sens. אות דעת כדור ודור ne peut avoir ce sens : on ne dit pas, en hébreu, qu'un homme est une *merveille* de science, ce mot אות se rapporte nécessairement à la *chose*, au *fait* dont il vient d'être parlé : l'enlèvement d'Enoch. Poursuivant la gageure, M. S. ajoute : « Si Enoch n'avait pas passé pour un tel prodige de science, les livres d'Enoch n'auraient jamais été écrits. » La méprise est manifeste, car tout le monde sait que, si Enoch est devenu le révélateur des choses du monde céleste, comme du monde terrestre, c'est qu'il a été enlevé vivant au ciel, près de Dieu. Pour brocher sur le tout, à la fin on concède que « *repentir* » est dû à une corruption du texte [grec]. A quoi bon, alors, toutes les allégations que nous venons de critiquer ? Ce qui plus que ce système d'annotations provoquera la surprise des *siracisants*, c'est l'introduction, où l'on nous apprend que le ch. XXXVI et les ch. XLIV et suivants sont formés d'une série d'additions successives. « Le ch. XXXVI, 1-17 semble avoir été écrit entre l'apparition du livre de Daniel (165) et la prise de possession du haut pontificat par Jonathan (153). Siméon, fils de Jésus b. Sira, qui peut avoir été l'auteur des ch. XLIV à L, a probablement vécu au temps de Jean Hyrcan (137-104) », etc. Quant au Siméon, dont il est fait un portrait si enthousiaste, c'est Siméon Macchabée. Inutile d'insister : la langue et le style de ces prétendues interpolations et des chapitres qu'on déclare authentiques montre une telle unité qu'il faudrait supposer aux différents interpolateurs vraiment trop de malice. D'ailleurs, séparer le ch. XLIV des précédents, c'est ne pas vouloir reconnaître le plan dont l'auteur ne fait aucunement mystère : après la description des œuvres de Dieu (XLII, 15 et suiv.) vient le tableau des gloires d'Israël, et Ben Sira tient si bien à lier les deux développements qu'il dit : « C'est Dieu qui a tout fait, et aux *gens de bien* il accorde la sagesse » — voilà pour la fin du premier — « Je veux louer les *gens de bien* » — voilà pour amorcer le second.

Elbogen (J.) Geschichte des Achtzehngebets. Breslau, W. Kœbner, 1903; in-8° de 64 p. (tirage à part de la Monatsschrift, 1902.)

L'auteur a assez bien résumé les études antérieures (Zunz, Landshuth, Baer, etc.), mais sans fournir, pour ainsi parler, aucune donnée nouvelle. Il croit qu'à l'époque de R. Gamliel II, Simon ha-Peculi n'ordonna que dix-sept bénédictions et que Samuel le jeune composa la douzième, dite des *Minim*; la cinquième serait postérieure à R. Gamliel. Que la quatorzième et la quinzième n'aient formé qu'une seule bénédiction, cela est hors de doute; que le nombre total des bénédictions sous R. Gamliel n'ait été que dix-huit, c'est probable; mais ce qui est moins certain, c'est la postériorité de la quinzième. Il nous semble plus juste de dire qu'à l'époque de R. Gamliel, il y avait plusieurs bénédictions qui furent réunies : la quinzième, qui n'en formait qu'une avec la quatorzième, la prière des *prosélytes*, qui fut incorporée dans la treizième — ou remaniée — comme la douzième, qui ne fut pas composée, ainsi que le dit M. E., mais seulement *modifiée* à l'époque de R. Gamliel (cf. *Revue*, t. XIX, p. 18) : l'ancienne bénédiction contre les Sadducéens, qui n'avait plus raison d'être, fut changée en celle des *Minim*. — M. E. veut que la dix-septième bénédiction soit la plus ancienne; il se fonde sur ce qu'on y demande à Dieu d'agréer les sacrifices. L'argument n'a pas de valeur : étant donné que c'est le seul endroit où l'on parle des sacrifices, il est plus juste d'admettre que la prière, née probablement hors du Temple, ne fait pas allusion aux sacrifices; c'est seulement plus tard, quand la prière pénétra dans le Temple, qu'on y ajouta les mots ואשי ישראל (cf. *Revue*, t. XXXI, p. 162 et p. 165). La répétition du mot ותפלתם prouve cette interpolation. — M. E. prétend que la douzième bénédiction ne fait pas allusion aux juges sadducéens, mais développe un thème général, l'idée du juge intègre si fréquent dans Isaïe. Mais l'insistance de l'auteur de la prière, la place qu'occupe cette eulogie (à côté de l'ancienne bénédiction des Sadducéens), les autres productions littéraires de l'époque, prouvent qu'il faut voir là une allusion à des faits contemporains. — Ces quelques remarques ne diminuent pas le mérite de la diligente étude de M. Elbogen, qui a été honoré par le séminaire de Breslau du prix David Rosin. — *A. Back.*

Encyclopedia (The jewish). T. III (Bencemero-Chazanuth) et t. IV (Chazars-Dreyfus). New-York et Londres, Funk et Wagnalls, 1902 et 1903; gr. in-8° de XXII + 684 + XXII + 688 p.

On voit avec quelle rapidité se succèdent ces volumes, c'est de bon augure pour l'achèvement de cette entreprise colossale. Les éditeurs, comme nous l'avons demandé, ont jeté du lest, écarté ces longs articles qu'on n'aurait pas l'idée d'aller chercher dans une encyclopédie, diminué le nombre des illustrations inutiles — et peut-être n'ont-ils pas été encore assez sévères. Parmi les articles de quelque étendue qui figurent dans ces deux tomes citons les suivants : Beni-Israel (Joseph Ezechiel et Joseph Jacobs), Benjamin de Tudèle (W. Bacher), Berakot (M. Friedländer), Berechiah ben Natronai Krespia Ha-Nakdan (J. Jacobs; intéressant seulement pour la table de concordance des fables de Berechia avec celles de Marie de France et de Romulus; le titre de l'article et nombre d'assertions de l'auteur sont erronés (voir plus loin, *s. v.* Gollanz), Berera (M. Zuckermandel), Bereschit Rabbah (Theodor), Berlin (A. Freimann), Betrothal (fiançailles, avec beaucoup d'illustrations, B. Drachmann), Bible Canon (L. Blau, N. Schmidt), Bible editions (R. Gottheil), Bible exegesis, jewish (W. Bacher), modern and non-jewish (F. Mc. Curdy), Bible manuscripts (I. Broydé), Bible translations (R. Gottheil), Bibliomancy (M. Grünwald-Kœhler), Black death (J. Jacobs, avec une carte des localités de l'Europe centrale où la peste noire amena le massacre des Juifs; pourquoi avoir exclu la France et l'Espagne?), Blood accusation (H.-L. Strack; avec une liste des accusations de meurtre rituel, par J. Jacobs; pour la

France, la liste est incomplète, il y en a eu avant l'affaire de Blois, comme on le verra dans l'article *France* que nous avons écrit pour l'Encyclopédie), Bohemia (A. Kurrein), Bokhara (W. Bacher et Elkan N. Adler), Bordeaux (A.-M. Friedenberg), Bostanaï (L. Ginzberg), Botany (I. Löw), Brest-Litovsk (H. Rosenthal), Budapest (Alex. Büchler), Burial (Kœhler), Byzantine Empire (S. Krauss), Cabala (Kœhler et L. Ginzberg, la contribution de ce dernier, qui porte sur l'histoire de la Cabbale, est la plus intéressante et sera consultée avec fruit), Cæsarea (S. Krauss), Calendar (C. Adler et M. Friedländer), Candlestick (W. Nowack), Cantillation (F.-L. Cohen), Captivity, or Exile, Babylonian (V. Ryssel), Caro, Joseph (L. Ginzberg), Catacombs (S. Krauss), Caucasus (H. Rosenthal), Censorship of Hebrew books (N. Porges et Zametkin), Charity (Kœhler, Friedenberg, L.-K. Frankel), Chazars (H. Rosenthal), Childbirth (M. Grünwald), China (H. Cordier et Kœhler), Christianity in its relation to judaism (Kœhler), Chronology (Mc Curdy et Jacobs), Church Fathers (S. Krauss), Circumcision (Köhler, Jacobs et A. Friedenwald), Coat of Arms (H. Gutenstein et Jacobs), Commerce (Jacobs), Community (L.-N. Dembwitz et Gottheil), Cordova (Kayserling), Corfu (M. Caimi et Gottheil), Cosmogony (Emil G. Hirsch et Kœhler), Cossacks (H. Rosenthal), Costume (avec un chromo grotesque, Jacobs), Council of four lands (Dubnow), Courland (H. Rosenthal), Debarim Rabba (Theodor), Decalogue (E. König et E.-G. Hirsch), Decalogue in jewish theology (Hirsch), Demonology (Kœhler; ne connaît pas l'excellent travail de Blau !), Denmark (D. Simonsen), Derek Erez Rabbah, Derek Erez Zuta (L. Ginzberg ; nous ne sommes pas d'accord avec l'auteur sur la date de composition de ce dernier traité, nous reviendrons sur cette question quand nous en aurons le loisir), Deuteronomy (S.-R. Driver et B. Jacob), Diaspora (Th. Reinach), Dictionnaires hebrew (W. Bacher), Didache (Kœhler), Didascalia (Kœhler), Dreyfus case (X.).

Erbt (W.). Jeremia u. seine Zeit. Die Geschichte der letzten 50 Jahre des vorexil. Juda. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 300 p.

Erbt (W.). Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1903 ; in-8° de VII + 120 p.

Feldmann (Franz). Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit, gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplar. u. armen. Uebersetzung. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1902 ; gr. in-8° de VII + 84 p.

Festschrift zum siebzigsten Geburtstage A. Berliner's gewidmet von Freunden und Schülern, hrgg. von A. Freimann und M. Hildesheimer. Francfort, Kauffmann, 1903 ; gr. in-8° de XXXI + 376 + 130 p.

Adler (Herman), The Baal-Shem of London ;

Bacher (W.), Ein hebräisch-arabisches Liederbuch aus Jemen ;

Barth (J.), Midraschische Elemente in der muslimischen Tradition ;

Blau (Ludwig), Ueber den Einfluss des althebräischen Buchwesens auf die Originale und auf die ältesten Handschriften der Septuaginta, des neuen Testaments und der Hexapla ;

Bloch (Ph.), Der Mamran (ממרן), der jüdisch-polnische Wechselbrief;

Brody (Heinrich), קרניים מהאור הגנוז (fragments de poésies inédites) ;

Buber (Salomon), בקורת כתב יד אחד (sur un commentaire alphabétique des Piyoutim qui se trouve au Jews College de Londres) ;

Elbogen (J.), Ein hebräisch-italienischer Glossar philosophischer Ausdrücke ;

Eppenstein (S.), Der Commentar Joseph Kara's zu Micha ;

Felsenthal (B.), Jüdische Thesen;

Fränkel (Siegmund), Kleine Beiträge zum targumischen Wörterbuch;

Freimann (A.), Annalen der hebräischen Druckerei in Wilhelmsdorf; Bibliographie der Schriften und Aufsätze des Dr Berliner;

Friedländer (Michael), פ׳ ההגדה בל׳ ערב;

Friedländer (Israel), Die Messiasidee im Islam;

Goldziher (J.), Mohammedanischer Aberglaube über Gedächtnisskraft und Vergesslichkeit mit Parallelen aus der jüdischen Litteratur, Beitrag zur Volkskunde;

Grünhut, Bemerkungen zu Berliners Raschiausgabe;

Güdemann (M.), Ein Projekt zur Gründung einer jüdischen Universität aus dem 16. Jahrhundert;

Guidi (Ignazio), Domenico Gerosolimitano;

Harkavy (A.), Netira und seine Söhne, eine angesehene jüdische Familie in Bagdad am Anfang des X. Jahrhunderts (en hébreu);

Hirschfeld (Hartwig), Einige arabische Gutachten des Abraham Maimuni;

Hoffmann (D.). Ein Midrascch über die dreizehn Midot;

Horovitz (M.), Halacha und Schrifterklärung;

Jaré (G.), אם הרבע״א היה בקי בתלמוד מס׳ פחד יצחק מל״ב אות א׳ כ״ו אשר ל׳ (fragment inédit du Pahad Yiçhak);

Kahn (Zadoc), ס׳ יוסף המקנה (שמות עד סוף דברים), Extrait du livre de Joseph le Zélateur;

Karpeles (Gustav), « Litte von Regensburg »;

Köhler (K.), Zum Kapitel der jüdischen Wohlthätigkeitspflege;

Krauss (Samuel), Zur Katakombenforschung;

Landauer (S.). Das Elif als mater lectionis im Jüdisch-Aramäischen;

Lattes (Guglielmo), Apologia della tradizione;

Löw (Immanuel), Abbreviaturen;

Margulies (S.-H.), Ein Brief Mose Alatinos an den Apostaten Andrea del Monte;

Porges (N.), Index expurgatorius, ס׳ הזיקוק;

Poznanski (Samuel), פרוש על ספר יהושע ליבו יהודה בן בלעם, Commentaire sur Josué de Juda b. Bilam;

Preuss (Dr), בון מלנט bei Raschi;

Rosenthal (F.), Briefe Prof. Kaufmanns an Berliner;

Schechter (S.), Genizah Ms.;

Simonsen (D.), Giulio Morosinis Mitteilungen über seinen Lehrer Leon da Modena und seine jüdischen Zeitgenossen;

Steinschneider (Moritz), Die hebräischen Commentare zum « Führer » des Maimonides;

Stern (Moritz), Memorbuch de Vienne avant l'expulsion de 1670 (en hébreu);

Wolgemuth (J.), Das jüdische Strafrecht und die positive Strafrechtsschule.

Frankfurter israelitischer Volks-Kalender nebst jüdischem Hotel-Adressbuch 1902-1903. Francfort, J. Kauffmann, 1902; in-32 de 150 + 34 p.

FREUDENTHAL (Max). Die jüdischen Besucher der Leipziger Messen in den Jahren 1675-1699. Francfort, J. Kauffmann, 1902; in-8° de 48 p. (Sonderabdruck aus der Monatsschrift f. Geschichte u. Wissensch. des Judenthums 1901).

FUNK (S.). Die Juden in Babylonien (200-500). Berlin, M. Poppelauer, 1902; in-8° de VIII + 148 + XXII p.

GEYSER (N.). Der Kampf um das Alte Testament. Greifswald, Bamberg, 1903; in-8° de 39 p.

GINSBURGER (M.). Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum

Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add. 27031) hrsg. Berlin, S. Calvary, 1903; in-8° de XXI + 366 p.

Edition très utile, souhaitée depuis longtemps et faite avec soin. C'est le ms. du British Museum qu'a suivi M. G., mais en le corrigeant à l'occasion d'après l'édition princeps. Au bas des pages sont indiquées les références, pour le fond, des Talmuds et des Midraschim, avec une sobriété qu'on aurait voulu un peu moins rigoureuse. C'est ainsi qu'on aurait pu renvoyer à Geiger (*Urschrift* et *Jüd. Zeitschrift*, t. IV) pour les passages dont ce savant s'est servi pour affirmer des corrections faites au texte biblique sous l'influence des doctrines du rabbinisme. Ce n'eût pas été adhérer à la thèse de Geiger, ni à sa théorie sur l'antiquité du Pseudo-Jonathan. — Cette sobriété parfois, il est vrai, se relâche sans qu'on sache pourquoi. Ainsi à propos de Gen., I, 15, le Targoum, suivant le Midrasch classique, dit que le soleil et la lune étaient d'abord égaux en éclat. A ce propos on renvoie à Pirkè R. Eliézer, 6, Cholin, 60 *b*, et Ber. Rabba, 6. Pourquoi ce luxe de citations et pourquoi cet ordre, qui n'est sûrement pas chronologique? En plaçant en tête le P. R. E., qui est postérieur au Talmud et au Ber. R., a-t-on voulu indiquer que le Pseudo-Jonathan s'inspire directement de cet ouvrage? On aurait eu raison, le fait a été constaté il y fort longtemps par Zunz, mais dans ce cas, il eût été bon d'éclairer le lecteur. — L'introduction cause une certaine déception. Par moments M. G. a l'air de vouloir renverser les opinions courantes et sur le titre de ce Targoum et sur ses rapports avec le Targoum Yerouschalmi, et finalement il s'y rallie. En gros, M. G. donne raison à Bassfreund (voir notre compte rendu de son étude, *Revue*, t. XXXIV, 134), mais pourquoi ne prononce-t-il pas même le nom de ce savant regretté? Malgré ces critiques, nous rendons hommage à la science de M. G., et lui sommes reconnaissant de nous avoir rendu, sous une forme correcte et sûre, un Targoum si intéressant pour l'histoire de la pensée juive.

Glück (R.). Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Gen. 21-50. Exod. 14. 15. Leviticus-Deuteron. u. Josua auf jüd. Quellen untersucht. Francfort, J. Kauffmann, 1903; in-8° de 75 p.

Cette brochure porte, en tête, le titre suivant : Beiträge zur Geschichte der Bibelexegese. En quoi ces notes apportent une contribution à l'*histoire* de l'exégèse biblique, c'est ce qu'on cherche vainement. L'auteur extrait des explications de Bar Hebraeus celles qui sont analogues aux interprétations de Raschi, de Samuel b. Méïr (Raschbam), de Kimhi, d'Abraham ibn Ezra, de Nahmanide, etc. Que prouvent ces analogies? Que Bar Hebraeus a connu les commentaires de ces auteurs du moyen âge? Personne ne le croira. Ou bien qu'il s'inspire des commentateurs anciens dont Raschi et les autres exégètes ont recueilli les opinions? Il fallait le prouver. — Ces notes sans lien et sans utilité sont précédées d'un rapide aperçu sur les anciens Midraschim et les Targoumim qui montre que les études de l'auteur dans le domaine juif se sont arrêtées il y a une vingtaine d'années. Aussi, par exemple, peut-il parler de la Mechilta, du Sifra et du Sifrè, comme si Hoffmann n'avait rien écrit à ce sujet, du Targoum palestinien sans soupçonner l'existence des travaux de Bassfreund et de Ginsburger. Il est vrai que M. G. connaît un savant moderne, auquel il renvoie : c'est M. Karpeles, c'est-à-dire un homme de lettres, plein de talent, mais qui n'a pas voulu faire œuvre de science et dont le travail, l'Histoire de la littérature juive, est criblé d'erreurs et de confusions de toute sorte.

Goldschmied (L.). Der Kampf um Babel-Bibel im Lichte des Judenthums. Francfort, J. Kauffmann, 1903; in-8° de 39 p.

Gollanz (H.). The ethical treatises of Berachya, son of Rabbi Natronaï ha-Nakdan, being the Compendium and the Masref, new edited for the first time from mss. at Parma and Munich with an English translation,

introduction, notes, etc. Londres, David Nutt, 1902; gr. in-8° de LIII + 361 + 153 + IX p.

Nous avons publié dans la *Revue de l'histoire des religions*, nov.-déc. 1902, un compte rendu de cet ouvrage. Nous demandons la permission d'en reproduire ici les lignes essentielles. Berachia, fils de Natronaï, le Ponctuateur, est l'auteur, comme on sait : 1° d'un recueil de fables (Mischlé Schoualim) en prose rimée, 2° d'un dialogue entre un oncle et son neveu (Dodi venèchdi), adaptation des *Quæstiones naturales* d'Adélard de Bath, 3° d'un *Lapidaire*, imité de quelque traité latin ou français. Deux autres de ses œuvres n'étaient connues jusqu'ici — comme les deux précédentes — que par de brèves notices des bibliographes ; c'est d'abord un court traité de morale, appelé *Maçrèf*, puis une compilation, sans titre spécial, de passages empruntés spécialement aux *Emounot vedèot* de Saadia. Ce sont ces deux écrits que M. Gollanz a eu la bonne idée de publier, avec un luxe inusité jusqu'ici pour ces sortes d'ouvrages. Pourquoi les a-t-il intitulés tous les deux « traités *éthiques* », nous ne le devinons pas, car le compendium (terme inexact d'ailleurs) est consacré presque entièrement à des questions de théologie; ce qui seul pourrait justifier cette dénomination, c'est la courte section (ch. 115–119) où Berachia, parlant en son nom, réunit un certain nombre de maximes de conduite tirées de récits de la Bible ou des enseignements des rabbins. Même le *Maçref* n'a pas complètement droit à cette désignation, car, pour la plus grande part, ce n'est qu'une compilation de chapitres de théologie, faisant double emploi avec le Compendium. Ces deux écrits n'ajouteront rien à la gloire de Berachia, ni n'occuperont une grande place dans le tableau de la littérature juive. Ils n'offrent vraiment d'intérêt que pour l'histoire des traductions de l'ouvrage de Saadia mentionné plus haut. A côté de la version de Juda ibn Tibbon il en existait une autre, répandue aussi bien en Espagne qu'en France et en Allemagne. Grâce à Berachia, nous possédons maintenant un plus grand nombre de fragments de cette traduction anonyme. (Disons, à ce propos, que si M. G. avait connu l'article de Neubauer, *Expositor*, février 1888, p. 92 et s., et celui d'Isidore Loeb, *Revue*, XVIII, 1889, p. 46 et s., sur Jacob b. Reuben, il n'aurait pas manqué de comparer à son texte les citations de cette traduction qui se lisent dans le traité de polémique de cet auteur.)

L'introduction de M. G. est principalement consacrée à la détermination de l'identité de Berachia. Longtemps on a fait vivre cet auteur au XII° siècle, mais les savants s'étaient mis d'accord pour le placer au siècle suivant, en se fondant sur les raisons suivantes : 1° Berachia dans ses Fables, se donne aussi le nom de Crispia le Ponctuateur. Or l'école talmudique de Dreux était présidée après 1224 par un certain Cresbia. — 2° Dans son dialogue, Berachia, comme nous l'avons dit, a imité les *Quæstiones naturales* d'Adélard de Bath, auteur du XII° siècle. Mais, comme les Juifs ignoraient généralement le latin, il faut admettre que l'œuvre du savant Anglais avait eu le temps d'être traduite en français, ce qui nous reporte au XIII° siècle. — 3° Berachia a dédié son Compendium à *Meschoullam* Hanadiv (le noble). Or, en 1216, un ms. est copié à la Rochelle par un certain David, fils de *Meschoullam*, et ce Meschoullam est encore en vie, car son nom n'est pas suivi de l'eulogie qui accompagne d'ordinaire la mention des défunts. — 4° Une glose du Séfer *Haterouma* déclare que Crespia le Ponctuateur a copié le Grand livre des Préceptes (composé vers 1250). Le même scribe aurait achevé vers 1243 la copie d'un ms. du *Mischné Tora* de Maïmonide. — A la vérité, tous ces arguments sont d'une extrême faiblesse. Le second n'a aucune valeur : Adélard ayant écrit au commencement du XII° siècle, on ne voit pas pourquoi Berachia n'aurait pu le connaître, même sous son masque français qu'au XIII° siècle. Le troisième ne se discute même pas : n'y avait-il donc qu'un Meschoullam aux XII° et XIII° siècles ? — Les deux autres preuves se fondent sur l'identité de Crespia et de Berachia. Or cette identité n'est rien moins que fondée, et M. G. a eu

raison ici de rompre en visière avec l'opinion accréditée. En tête de ses Fables, Berachia donne son nom : Berachia fils de Natronaï, le Ponctuateur. Par la suite, ce nom revient deux fois dans les vers qui accompagnent parfois la moralité des fables. Or dans la dernière pièce de la collection, qui est le fableau bien connu « le Convoiteux et l'Envieux », on lit, au commencement : « Ecoutez les paroles (ou l'histoire) de Crespia le Ponctuateur, qui a rendu son arrêt dans le procès du Convoiteux et de l'Envieux » ; puis, à la fin : « Le Ponctuateur Crispia pria son Créateur de le garder de l'envie et de le sauver de la convoitise. Quant à celui qui a écrit l'histoire de Crispia, que Dieu l'éloigne de l'envie et de la convoitise ! » L'auteur changerait donc ici de nom brusquement ; en outre, il se mettrait lui-même en scène dans le fableau ; enfin, il se ferait passer pour le simple rédacteur de l'histoire de Crispia, et cela uniquement pour répéter les mêmes termes dans deux phrases consécutives. Tout cela est étrange et rend fort sujette à caution l'identification de ce Crispia avec l'auteur des Fables. Crispia est-il un personnage fictif, ou ne fait-il qu'un avec le copiste dont il a été question plus haut, la question importe peu. Mais si nous croyons vains tous les arguments que nous venons de passer en revue, nous n'hésitons pas à considérer comme décisive la preuve qu'on a tirée de la souscription de deux mss. L'un de ces mss. a été copié en 1299 (נט) par *Elie fils de Berachia le Ponctuateur*, l'AUTEUR DES FABLES », l'autre en 1333 (צ"ג) par le même scribe, qui signe : « *Elie fils de Berachia le Ponctuateur*, qui a composé des FABLES et parlé des arbres et des PIERRES ». Ici ce ne sont plus de simples homonymes : l'identité de ce Berachia est attestée par la mention des Fables et l'allusion au *Lapidaire*. Le scribe ajoutant qu'il est le fils de la vieillesse de son père, il en résulte que Berachia a flori au milieu du XIIIe siècle. Disons encore que si Jean Bodel (ou Bedel) est, comme l'admet M. Gaston Paris, non seulement le rédacteur, mais l'inventeur du fableau du Convoiteux et de l'Envieux, cette conclusion est mise hors de doute, Jean Bodel ayant vécu dans le Nord de la France au XIIIe siècle. (Rappelons pour mémoire que l'*Amoudé Hagola*, qui contient aussi ce fableau, est également une œuvre de la France du Nord de la seconde moitié du XIIIe siècle.)

M. Gollanz a repris à son compte la vieille hypothèse. Mais que fait-il des dates dont il vient d'être parlé ? Comme elles le gênent, il les corrige en diminuant les chiffres d'une *centaine*. Mais on ne s'avise pas de tout : de pareilles erreurs de copiste sont admissibles à la rigueur quand une seule lettre ou plusieurs lettres graphiquement ressemblantes peuvent avoir prêté à une confusion. Or il faudrait qu'Elie dans un ms. eût écrit נט au lieu de תתקנט, puis, trente-quatre ans plus tard, commettant dans un autre ms. une erreur analogue, צ"ג au lieu de תתקצג. Supposer qu'il aurait sous-entendu le nombre des centaines, ce serait lui prêter une erreur inconcevable, car on ne peut négliger, dans le petit comput, que les *mille*. — Nous aurions le droit de nous en tenir là, mais il ne sera pas inutile d'examiner les raisons qui ont conduit M. G. à cet oubli singulier. Naturellement c'est le jeu des *équations* qui a résolu le problème. Le nom de Natronaï a été peu répandu en France ; or il a existé un *talmudiste* nommé Samuel fils de Natronaï qui a vécu vers 1175 : c'était évidemment un frère de Berachia ! D'autre part on cite une fois un Samuel le Ponctuateur *grammairien* à côté d'un Berachia, la coïncidence n'est-elle pas significative ? Que le premier ne porte pas le surnom de Ponctuateur, que le second s'appelle simplement Berachia, ce sont bagatelles dont on ne s'embarrasse pas La date assignée à l'activité de Berachia par cette équation est confirmée par une autre circonstance : Berachia cite Abraham ibn Daud mort en 1180 sans accompagner son nom de l'eulogie employée pour les défunts ; c'est donc qu'il a écrit du vivant de cet auteur. Dans ce cas, ajouterons-nous, il faut qu'il ait écrit également dans la première partie du XIe siècle, puisqu'il cite, par exemple, Gabirol sans la dite formule. Autre preuve : Berachia n'utilisa des « Devoirs des Cœurs » de Bahia que les deux premiers

chapitres, seuls traduits, sur l'ordre de Meschoullam de Lunel, par Juda ibn Tibbon avant 1170. Les suivants l'ayant été vers 1200 par Kimhi, il faut que Berachia ait écrit avant cette date. En outre, il exploite la version du *Mibhar Hapeninim* de Gabirol, faite en 1161, tandis qu'il ignore le *Kozari*, traduit en 1167, etc. Ces divers indices auraient quelque valeur s'il était démontré que les écrivains du moyen âge, en quelque lieu qu'ils fussent, possédaient nécessairement dans leur bibliothèque tous les ouvrages parus. — Enfin, M. G. est arrivé à déterminer même le lieu de résidence de Berachia : il habitait Lunel ou les environs vers 1170. Il est vrai que, dans son Dialogue et son Lapidaire, il se sert de mots de langue d'oil, mais, dit M. G., la faute en est peut-être à un copiste français qui a francisé les termes provençaux, ou à l'insouciance de l'auteur, qui aura conservé telles quelles les expressions de l'écrivain français son modèle. On admirera ces raisons. Et comment sait-on que Berachia a vécu à Lunel ? C'est qu'il a dédié son Compendium à un Meschoullam, qui ne peut être que Meschoullam de Lunel, le même qui commanda à Juda ibn Tibbon la version du *Emounot vedèot*. Ici un Meschoullam, là un Meschoullam, l'identité s'impose. Seulement si c'était le fameux Meschoullam, celui qui dirigeait l'école rabbinique de Lunel, dont l'autorité était universellement acceptée, qui joignait à la science du Talmud celle de la philosophie, comment Berachia se contenterait-il de l'appeller, comme il le fait אדוני « Monsieur » sans autre compliment, ou הנדיב « le généreux » ? Qu'on compare à ces maigres épithètes les éloges dithyrambiques que Juda ibn Tibbon prodigue à ce célèbre rabbin ! Et à l'époque où Berachia l'aurait traité avec cette désinvolture, Meschoullam était au terme de sa carrière !

En résumé, les efforts de M. G. pour raffraîchir la vieille hypothèse ont avorté. Cela ne nous empêche pas de remercier l'éditeur d'avoir exhumé ces deux écrits, qui sans être de premier ordre, contribuent à éclairer un peu la physionomie du fabuliste juif, plus connu jusqu'ici pour son amour de la littérature populaire que pour ses visées théologiques.

GOLLANCZ (Hermann). מפתח שלמה Clavicula Salomonis. A hebrew manuscript newly discovered and now described. Francfort, J. Kauffmann (Londres, D. Nutt), 1903 ; in-8° de 46 p.

GRUNWALD (M.). Juden als Rheder u. Seefahrer. Berlin, M. Poppelauer, 1902; in-8° de 13 p.

GRUNWALD (M.). Portugiesengräber auf deutscher Erde. Beiträge zur Kultur-u. Kunstgeschichte. Hambourg, Alfred Janssen, 1902; in-8° de 180 p. + de nombreuses illustrations.

GUNKEL (H.). Israel u. Babylonien. Der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1903; in-8° de 48 p.

HALÉVY (J.). Te'ezaza Sanbat (Commandements du Sabbat), accompagné de six autres écrits pseudo-épigraphiques admis par les Falachas ou Juifs d'Abyssinie, texte éthiopien publié et traduit. Paris, E. Bouillon, 1902; gr. in-8° de XXXV + 239 p.

Nous montrerons dans le prochain numéro l'intérêt capital de ces écrits religieux des Falachas pour l'origine de ces singuliers Israélites, qui ont vécu pendant des siècles séparés de leurs coreligionnaires du dehors.

HEINRICH (Pinkas). Fragment eines Gebetbuches aus Yemen. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdischen und jüdisch-arabischen Synagogalpoesie u. zur Kenntniss des arabischen Vulgärdialects in Yemen. Wien, Carl Gerold's Sohn, 1902; in-8° de 84 p.

HERZBERG (J.). Geschichte der Juden in Bromberg. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Juden des Landes Posen. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; gr. in-8° de IV + 106 p.

HEYN (J.). Zum Streit um Babel u. Bibel. Greifswald, Bamberg, 1903 ; in-8° de 55 p.

HILPRECHT (H.-V.). Explorations in Bible lands during the 19th century. 200 illustr., 4 maps. Londres, Clark, 1903 ; in-8° de 834 p.

HIRSCH (Samson-Raphael). Gesammelte Schriften. I. Band. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in 8° de IX + 486 p.

HIRSCHFELD (Hartwig). New researches into the composition and exegesis of the Qoran. Londres, Royal Asiatic Society, 1902 ; in-4° de III + 155 p. (Asiatic monographies. vol III).

HÖLSCHER (G.). Palästina in der persischen u. hellenistischen Zeit. Berlin, Weidmann, 1903 ; in-8° de XII + 99 p.

HOLZER (J.). Zur Geschichte der Dogmenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittellaters. Mose Maimûni's Einleitung zu Chelek im arabischen Urtext u. in der hebr. Uebersetzung. Berlin, M. Poppelauer, 1901 ; in-8° de 42 + 30 p.

Le titre est peut-être un peu ambitieux pour une simple édition de l'introduction du commentaire de Maïmonide sur le traité Hélek. L'auteur a joint au texte original une traduction hébraïque et un commentaire principalement philologique.

HOMMEL (F.). Die altorientalischen Denkmäler u. das alte Testament. Eine Erwiderung auf Prof Fr. Delitzsch's « Babel u. Bibel ». Berlin, Orient-Mission, 1902 ; gr. in-8° de 38 p.

HUMMELAUER (F. de). Commentarius in librum Josue. Paris, P. Lethielleux, 1903.

JACOB (G.). Das Hohelied, auf arab. u. anderer Parallelen untersucht. Berlin, Mayer et Müller, 1902 ; gr. in-8° de 45 p.

JAHN (G.). Beiträge zur Beurtheilung der Septuaginta. Eine Würdigung Wellhausenscher Textkritik. Leyde, E.-J. Brill, 1902 ; gr. in-8° de 52 p.

Jahresbericht (25.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1901-1902. Voran geht : Studien zum althebräischen Buchwesen u. zur biblischen Litteraturgeschichte von Ludwig Blau. Budapest, 1902 ; in-8° de IV + 203 + 39 p.

JELSKI. Das Wesen des Judenthums. [Berlin] M. Poppelauer, 1902 ; in-8° de 43 p.

JEREMIAS (Alfred). Im Kampfe um Babel u. Bibel. Ein Wort zur Verständigung u. Abwehr. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1903 ; in-8° de 38 p.

JEREMIAS (A.). Hölle u. Paradies bei den Babyloniern. 2. verbesserte Auflage mit 10 Abbildungen, unter Berücksichtigung der biblischen Parallelen. Leipzig, Hinrichs, 1903 ; in-8° de 43 p. (Der Alte Orient. 1. Jahrgang, Heft 3.)

JEREMIAS (J.). Moses u. Hammurabi. Leipzig, Hinrichs, 1903 ; in-8° de 47 p.

Jewish colonization Association. Rapport de l'administration centrale au Conseil d'administration pour l'année 1901 présenté aux actionnaires à l'Assemblée générale du 22 juin 1902. Paris, impr. R. Weneziani, 1902; in-8° de 134 p.

Jewish (The) theological seminary of America. Preliminary announcement. New-York, impr. P. Cowen, 1902 ; 12 p.

Kahle (P.). Der massoretische Text des Alten Testaments nach der Ueberlieferung der babylon. Juden. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de IV + 103.

Katz (Leopold). Pflichten des Bar Mizwa. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 43 p.

Kauffmann (Felix). Traktat über die Neulichtbeobachtung und den Jahresbeginn bei den Karäern von Samuel b. Moses, nach einer arabischen Handschrift mit dem Fragmente einer hebräischen Uebersetzung kritisch herausgegeben und ins Deutsche übertragen. Francfort, Kaufmann, 1903; in-8° de XVIII + 31 + 26 p.

Kittel (R.). Der Babel-Bibel-Streit u. die Offenbarungsfrage. Ein Verzicht auf Verständigung. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de 25 p.

Kittel (R.). Die babylonischen Ausgrabungen u. die bibl. Urgeschichte. Leipzig, A. Deichert, 1903 ; gr. in-8° de 36 p.

Klausner (M.-A.). Hie Babel-hie Bibel. Anmerkungen zu des Professors Delitzsch zweitem Vortrag. Berlin, S. Calvary, 1903 ; in-8° de 29 p.

Koch (P.). Der Ritualmord. Eine Forderung des Alten Testaments. Berlin, A. Paritschke, 1902 ; gr. in-8° de 39 p.

König (E.). Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen u. Könige Israels. Gütersloh, Bertelsmann, 1903 ; in-8° de 36 p.

Kurzes Bibelwörterbuch, unter Mitarbeit von G. Beer, Holtzmann, Kautzsch u. a. hrsg. von H. Guthe. Mit 4 Beigaben, 2 Karten u. 215 Abbildungen im Text. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1903; gr. in-8° de XXVIII + 768 p.

Kutna (Dr S.-N.). Sollen wir unsere Knäblein beschneiden? Przemysl, Robinsohn et Beglückter, 1903 ; in-8° de 108 p.

Kuttner (Bernhard). Jüdische Sagen u. Legenden für jung u. alt. I.-II. Bd. Francfort, J. Kauffmann, 1902-1903; in-8° de 72 + 75 p.

Livre de lecture qui ne manque pas d'intérêt.

Lagrange (M.-J.). Etudes bibliques. Le Livres des Juges. Paris, Victor Lecoffre, 1903 ; gr. in-8° de XLVIII + 338 p.

Lagrange (M.-J.). Etudes bibliques. Etudes sur les religions sémitiques. Paris, Victor Lecoffre, 1903; gr. in-8° de XII + 430 p.

Laible (H.). Der Tosefta-Traktat Berachot, aus dem Hebr. ins Deutsche übersetzt. Leipzig, Kaufmann, 1902; in-8° de 32 p.

Lang (M.). Moses. Ein Lebens-u. Zeitbild. Vienne, Eisenstein, 1902; in-12 de 74 p.

Leimdörfer (D.). Der Jhwh-Fund von Babel in der Bibel. Hambourg, Boysen, 1903 ; in-8° de 32 p.

LÉVY (Emile), La bénédiction, Bayonne, impr. Marquinez, 1903 ; in-8° de 15 p.

LITTMANN (E.). Zur Entzifferung der Safâ-Inschriften. Leipzig, Harrassowitz, 1901 ; in-8° de x + 76 p.

LÖHR (M.). Babel u. die biblische Urgeschichte. Breslau, Aderholz, 1903 ; in-8° de 28 p.

Maimonides Commentar zum Tractate Tamid. Arabischer Text mit verbesserter hebr. Uebersetzung hrsg. von M. Fried. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; gr. in-8° de 16 + 36 p.

MARGOLIOUTH (D.-S.). Religions of Bible lands. Londres, Hodder, 1902 ; in-8° de 140 p.

MARX (A.). Seder Olam (Cap. 1-10) nach Handschriften u. Druckwerken hrsg., übersetzt u. erklärt. Inaugural-Dissertation. Berlin, impr. Itzkowski, 1903 ; in-8° de XXXIV + 37 + 21 p.

MEYER (S.). Contra Delitzsch. Die Babel-Hypothesen widerlegt. I Heft. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de 59 p.

MINKOWSKY (P.). Die Entwickelung der synagogalen Liturgie bis nach der Reformation des 19. Jahrhunderts. Leipzig, Kaufmann, 1902 ; in-8° de 65 p.

MONCEAUX (P.) Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. T. Ier : Tertulien et les origines. T. II : Saint Cyprien et son temps. Paris, E. Leroux, 1901-1902 ; gr. in-8° de VII + 512 + 390 p.

M. M. a bien voulu donner à nos lecteurs la primeur des parties de ces deux beaux volumes qui ont trait à l'histoire juive (*Revue*, t. XLII et XLIII). Inutile, par conséquent, de les analyser. Nous voudrions seulement appeler l'attention de l'auteur sur l'emploi qu'il fait des sources chrétiennes pour peindre la conduite des Juifs. Peut-être accepte-il trop docilement sous ce rapport toutes les allégations des chrétiens, quand il n'y ajoute pas lui-même. Ainsi, p. 9 : « Nous savons d'ailleurs que les Juifs se sentaient forts à Carthage puisqu'ils donnèrent parfois le signal des émeutes et des persécutions contre les chrétiens. » En note : « Tert., *Apolog.* 7 et 16 ; *ad. Nat.* 1, 14. » Plus loin l'auteur revient sur ce point, p. 39 : « Les chrétiens avaient à Carthage des ennemis intimes qui se chargeaient d'attiser cette haine. C'étaient les Juifs fort nombreux et très remuants. Les Juifs avaient imaginé d'assurer leur sécurité en lâchant la bride à leur jalousie. » Or que dit le texte ? « Tot hostes quod extranei et quidem proprie ex æmulatione Judei. » Tertullien parle seulement de la jalousie ; tout ce qu'ajoute M. M. est donc du commentaire. Plus loin il revient une seconde fois sur cette accusation : « Ils ne négligeaient rien pour détourner sur les chrétiens les soupçons et la malveillance de la foule. ». Mais ici point de référence. Ce qui doit prouver cette a sertion, c'est une histoire que Tertullien raconte par deux fois, dans *Ad Nationes*, écrit après février 197, et l'*Apologétique*, composée à la fin de la même année. Voici ce récit sous sa première forme : « Mais il court sur notre Dieu une nouvelle histoire. Il y a à peine quelques jours qu'un vaurien de Juif, qui n'est Juif qu'au détriment de sa peau (veut-il dire qu'il n'avait de Juif que la circoncision ?), s'est avisé de promener par la ville une image avec cette inscription : Onochoète (adorateur d'âne). Cette image représentait un homme en toge avec des oreilles d'âne ou de cheval, tenant en main un livre et ayant un de ses pieds fourchu. Et la populace de croire au Juif, qui prétendait que c'était là le culte des chrétiens, car c'est de cette nation juive que partent toutes

les calomnies dirigées contre nous. » Dans l'*Apologétique*, XVI, qui est une autre rédaction de *Ad Nationes*, Tertullien dit simplement : « Depuis peu un de ces hommes qui se louent pour combattre contre les bêtes a exposé un tableau avec cette inscription : *Le Dieu des chrétiens, race d'âne.* Il y était représenté avec des oreilles d'âne, un pied de corne, un livre à la main et vêtu de la toge. » Or ici il n'est plus question de l'origine juive de ce vaurien. Serait-ce que Tertullien eût pris ses informations par la suite ? Ce belluaire n'avait pas besoin d'être juif pour tracer ce tableau : on sait que la même caricature s'est conservée sur les murs de Pompéi. Quoi qu'il en soit, la caution n'est pas assez sûre pour permettre d'affirmer ce mauvais dessein de « détourner sur les chrétiens les *soupçons* de la foule ». Cela n'empêche pas M. M. de reprendre encore une fois cette histoire et son commentaire, p. 294. Nous regrettons d'autant plus ces menues taches que pour le reste, même en ce qui concerne les Juifs, M. M. se montre admirablement informé et fait preuve d'un esprit critique très sûr et très prudent. Cette histoire littéraire, encore qu'un peu copieuse, est un chef-d'œuvre et inaugure un genre nouveau en France. Il serait à désirer que l'histoire de la littérature juive, écrite jusqu'ici par des bibliographes ou des amateurs, fût traitée pour le fond comme pour la forme avec la même conscience, la même compétence et le même talent.

MONCEAUX (P.). Païens judaïsants. Essai d'explication d'une inscription africaine. Paris, Leroux, 1902 ; in-8° de 20 p.

MONTEFIORE (C.-G.). Liberal judaism, an essay. Londres, Macmillan, 1903 ; in-8° de 222 p.

MOY (L.). Les adorateurs du soleil : juifs et chrétiens. Étude philosophique populaire sur les origines du judaïsme et du christianisme. Paris, Buisson, 1903 ; in-8° de 143 p.

MÜLLER (W). Urkundliche Beiträge zur Geschichte der mähr. Judenschaft 17. u. 18. Jahrhundert. Olmütz, Laurenz Kuliil, 1903 ; gr. in-8° de 198 p.

MÜNZ (W.). « Es werde Licht. » Eine Aufklärung über Bibel u. Babel. Breslau, W. Kœbner, 1903 ; in-8° de 52 p. (2-4 Tausend).

NAGEL (G.). Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 124 p.

NOBEL (Israel). Sabbath- u. Festpredigten. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; in-8° de 50 p.

NOLAN (Edmond) and HIRSCH (S.-A.). The Greek grammar of Roger Bacon and a fragment of his Hebrew grammar. Cambridge, University Press, 1902 ; in-8° de LXXV + 212 p.

Le fragment de grammaire hébraïque est très court et offre peu d'intérêt.

Notes et documents concernant la famille Cerfbeer, recueillis par un de ses membres. Paris, typogr. Plon-Nourrit, 1902 ; gr. in-4° de 144 p. + 3 héliogravures et un tableau généalogique.

OETTLI (S.). Das Gesetz Hammurabis u. die Thora Israels. Leipzig, Deichert, 1903 ; in-8° de 88 p.

OPPERT (G.). Tharshish u. Ophir. Berlin, J. Springer, 1903 ; gr. in-8° de VIII + 87 p. (Sonderabdruck aus der Zeitschrift für Ethnologie, 1903, Heft 1-3).

La thèse de l'auteur, très savamment édifiée, est la suivante. La pro-

vince de l'Espagne méridionale appelée Tartessis ou Tarschisch, de même que la ville et le fleuve Tartessus, tire son nom des habitants primitifs de cette région, les Tartes ou Turtes. Cette province était renommée dans l'antiquité pour sa fertilité, sa richesse en métaux, son commerce et ses armateurs. Les bateaux faisant de grands voyages avec cette région pour point dé départ ou d'arrivée furent appelés par la suite : bateaux de Tarschisch ou de la *mer*. De là, grâce aux voyages des Phéniciens, Tharthisch (Tharschisch) reçut vraisemblablement la signification de *mer*, et ce nom passa avec ce sens chez les peuples voisins. C'est ainsi que la Septante, Isaïe, II, 16, rend Tarschisch par θαλάσση, que les Targoumim — imités par la Vulgate — traduisent généralement ce mot par ימא « la mer » et que, inversement, le Talmud palestinien identifie תלסיוס Thalassios avec Tarschisch. D'autre part, il faut distinguer entre l'expédition envoyée de concert par Salomon et Hiram à Ophir (I Rois, IX, 26-28) et celle qui n'avait pas cette destination (I Rois, X, 22). La première alla à la *côte orientale de l'Afrique*, la dernière, qui dura trois ans, dans les *Indes*. Ophir désigna tout d'abord un territoire situé dans l'Arabie du Sud, près d'Hadramaut, puis les côtes de plus en plus méridionales de l'Afrique orientale.

PERLES (F.). Bousset's Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter kritisch untersucht. Berlin, Wolf Peiser, 1903 ; in-8° de VI + 133 p.

Le livre de Bousset ne va pas manquer de devenir aussi classique que le fut jusqu'ici celui de Weber (*Jüdische Theologie*). Il le devra à la notoriété de l'auteur, connu pour sa science des apocryphes et particulièrement des apocalypses. Méritera-t-il plus que son devancier le crédit que lui accorderont sans réserve les savants heureux de jurer par la parole d'un maître et de se donner des airs de bien informés? Assurément l'effort de Bousset, son tour d'esprit, ses lumières générales le placent bien au-dessus de l'oracle démodé qui avait découvert le « système de la théologie juive ». Mais possède-t-il la compétence requise dans la connaissance des Talmuds et de leurs annexes, qu'il prétend justement utiliser, voilà ce que s'est demandé M. Perles, et le résultat de cette enquête forme la matière du livre que nous annonçons. M. P. montre que cette connaissance est incomplète, insuffisante, mal avertie ; il relève des inexactitudes et des méprises étranges, un parti pris inconscient, des ignorances criantes, le tout surmonté d'une suffisance un peu naïve. Ces critiques sont généralement justes et il ne saurait être question de les analyser ici. Il y aurait, suivant nous, à y ajouter une observation préjudicielle : ce que nous reprocherions plus encore à ces historiens de la théologie juive, c'est d'ignorer que précisément cette théologie a une histoire, qui reste encore à faire, c'est de prendre au hasard les textes, même ceux d'une époque déterminée sans rechercher — non seulement s'ils représentent des opinions individuelles ou celles de la masse des penseurs contemporains — mais encore si ce sont des survivances d'une théologie disparue ou des principes vivants. Avant l'analyse méthodique du Talmud, toute synthèse ressemblera à un divertissement puéril, à un attrape-nigaud.

PERLES (F.). Zur Erklärung der Psalmen Salomos. Berlin, Wolf Peiser, 1902 ; in-8° de 56 p. (Sonderabzug aus der Orientalistichen Litteratur-Zeitung. 5. Jahrgang).

PICK (H.). Assyrisches u. Talmudisches. Berlin, S. Calvary, 1903 ; in-8° de 33 p.

PINCHES (T.-G.). The Old Testament, in the light of the historical records and legends of Assyria and Babylonia. Londres, 1902 ; in-8° de 520 p.

PLATO (J.). Reflexionen über Babel u. Bibel. Hambourg, Verlangsanstalt, 1903 ; in-8° de 39 p.

Populär-wissenschaftliche Vorträge über jüdische Geschichte u. Literatur

hrsg. von J. Gossel. I. Band. Francfort, J. Kauffmann, 1902; in-8° de VII + 372 p.

C'est un recueil de dix-neuf conférences auquel l'éditeur n'a contribué que par un morceau : « sur le philosophe Salomon Maïmon ». Le titre ne dit pas assez nettement le caractère du livre. Voici la liste de ces conférences (la table des matières ne donne même pas le nom des auteurs) : Cæsar Seligmann, Die providentielle Führung Israels. Einleitende Ideen zur jüd. Geschichte ; — Dr Ollendorf, Moses u. Lykurg ; — Vogelstein (Stettin), Die altisraelitische Staatsverfassung ; — Samuel : Die Bücher Jona u. Ruth ; — Franck (Cologne), Vortrag am Chanukafeste ; — J. Rülf, Das Prinzip der Parteibildung im Judenthum ; — Sal. Kaufmann, Der Philosoph Philo von Alexandrien ; — L. Frank, Onkelos u. seine Uebersetzung d r Thora ; — B. Elsass, R. Akiba ; — H. Reuss, Raschi ; — L. Frank, Jehuda Halevi ; — Ollendorf, Die Kreuzzüge u. ihre Rückwirkung auf die Lage der Juden ; — Silberstein, Shylock u. sein Urbild ; — Richter, Spinoza u. seine Stellung zum Judentum ; — Julius Lœwenstein, Arthur Schopenhauer u. das Judentum ; — M. Spanier, Zur Emanzipation der Juden in Deutschland ; — Salzer, Die Namen der Juden ; — Em. Goldschmidt, Gründet Literaturvereine !

Das Prager Ghetto, unter Mitwirkung von Ignat Herrmann, Jos. Teige u. Zikm. Winter. Zeichnungen von A. Kaspar. Prague, Böhm. graphische Gesellschaft, 1903 ; format album de 173 p.

Procksch (O.). Geschichtsbetrachtung u. geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilisch. Propheten. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 176 p.

Publications of the American jewish historical Society. N° 10. Baltimore, Friedenwald C°, 1902 ; in-8° de XI + 202 p.

Table des matières :

Morris Jastrow, jr., References to the Jews in the diary of Ezra Stiles ;

George E. Barnett, A method of determining the Jewish population of the United States ;

Max J. Kohler, Jewish activity in American colonial commerce ;

Leon Hühner, The Jews of Georgia in colonial times ;

David Philipson, The Cincinnati Community in 1825 ;

Oscar S. Straus, New light on the career of Colonel David S. Franks ;

Myer S. Isaacs, Sampson Simson ;

Joseph Jacobs, The Damascus affair of 1840 and the Jews of America ;

Albert M. Friedenberg, Salomon Heydenfeldt, a Jewish jurist of Alabama and California ;

G. Herbert Cone, The Jews in Curaçao. According to documents from the archives of the state of New York.

Rapport sur le Séminaire israélite et le Talmud-Tora. Paris, impr. Ed. Lyon, 1902 ; in-8° de VI + 40 p.

Rosenberg (J.). Lehrbuch der Neusyrischen Schrift- und Umgangssprache. Vienne Pest-Leipzig, Hartleben, [1903] ; in-8° de 160 p.

Rosenthal (L.-A.). Die Mischna Aufbau u. Quellenscheidung. I. Theil : Die Ordnung Seraim. I. Hälfte : Von Berakhot bis Schebiit. Strasbourg, K.-J. Trübner, 1903 ; gr. in-8° de XXIX + 156 p.

Rouanet (Gustave). Les Juifs en Roumanie. Paris, Stock, 1902 ; gr. in-8° de 29 p. (Extrait de la Revue Socialiste, juillet 1902).

Roy (H.). Israel u. die Welt in Jesaja 40-55. Ein Beitrag zur Ebed Jahwe-Frage. Leipzig, Jansa, 1903 ; in-8° de VIII + 69 p.

La Sainte Bible polyglotte, éd. par F. Vigouroux. Ancien Testament. T. III : Les Paralipomènes, Esdras, Néhémie, Tobie, Judith, Esther, Job. Paris, Roger et Chernovicz, 1902 ; gr. in-8° de VIII + 830 p.

SCERBO (F.). Il vecchio Testamento e la critica odierna. Florence, impr. E. Ariani, 1903 ; in-8° de IV + 115 p.

SCERBO (F). Nuovo saggio di critica biblica (D'un passo d'Isaia presunto errato, 63, 9), Florence, libr. Fiorentina, 1902 ; in-8° de IV + 34 p.

SCHÆRF (T.). Das gottesdienstliche Jahr bei den Juden. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; gr. in-8° de 142 p. (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin, n° 30).

SCHECHTER (S.). Saadyana. Geniza fragments of writings of R. Saadia Gaon and others. Cambridge, Deighton et Bell, 1903 ; in-8° de XII + 148 p.

Fragments de la Gueniza du Caire se rattachant à Saadia et publiés déjà par M. S. dans le *Jewish Quarterly Review*.

SCHIELER. Die Babel- u. Bibelfrage. Danzig, John et Rosenberg, 1903 ; in-8° de 23 p.

SCHMIDT (G.). Babel u. Bibel. Apologetischer Vortrag. Kœnigsberg, Gräfe et Unzer, 1903 ; in-8° de 16 p.

SCHNEEDORFER (L.-A.). Das Buch Jeremias, des Propheten Klagelieder u. das Buch Baruch, erklärt. Vienne, Mayer, 1903 ; in-8° de XXIV + 482 p.

SCHWAB (Moïse). Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1900. Supplément. Paris, Durlacher, 1903 ; in-8° de V + 304 p.

SÈCHES (Edgard). La science et le judaïsme. Sermon. Saint-Étienne, impr. L. Wolff, 1902 ; 12 p.

SLOUSCHZ (Nahum). La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885). Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1902 ; in-8° de XI + 228 p.

Œuvre extrêmement intéressante qui a valu à son auteur le diplôme de docteur de l'Université de Paris et que nous étudierons à loisir dans le prochain fascicule.

SOMMER (B.). Biblische Geschichtslügen. Ein Beitrag zur Babel-Bibel-Frage. Bamberg, Handels-Druckerei, 1903 ; in-8° de 63 p.

STEINBERG (Augusta). Studien zur Geschichte der Juden in der Schweiz während des Mittelalters. Zurich, Schulthess, 1902 [la couverture porte : 1903] ; gr. in-8° de VI + 159 p.

STEINSCHNEIDER (M.). Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen. Francfort, J. Kauffmann, 1902 ; gr. in-8° de LIV + 348 p. + 32 p. d'indices.

Est-il besoin de recommander une œuvre de M. Steinschneider, le Nestor et Maître de la bibliographie juive ? Le Manuel dont le titre figure en tête de cette note est l'histoire littéraire de tous les auteurs juifs ayant écrit en arabe. Dans chaque article sont condensés tous les renseignements désirables sur leurs travaux et l'histoire de ces travaux. Et ces renseignements ne sont pas puisés seulement dans les ouvrages imprimés, mais aussi et

largement dans les mss. inédits. C'est le fruit d'une activité prodigieuse dirigée depuis plus de cinquante ans dans le même sens. Ce Manuel sera un instrument indispensable aux chercheurs.

STRACK (Hermann L.). Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs. Der jüngst gefundene hebräische Text mit Anmerkungen u. Wörterbuch. Leipzig, A. Deichtert, 1903; in-8° de VI + 74 p. (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 31).

Nous sommes mal à l'aise pour louer comme il convient cette très utile publication, car, chargé par la librairie Brill de Leyde d'une édition anglaise du Ben Sira hébreu à l'usage des étudiants, nous nous sommes rencontré avec M. S. pour le plan et la disposition de ce petit ouvrage. D'autre part, M. S. accorde, soit à notre façon de lire les textes, soit à nos corrections ou interprétations, un accueil si bienveillant que notre confusion en augmente. Au risque de faire du tort à l'édition de la maison Brill, édition qui aurait déjà dû paraître l'an dernier, nous dirons que celle de M. S. est excellente, comme tout ce qu'entreprend l'auteur. L'introduction est très sommaire et donne seulement la description des quatre mss. jusqu'ici retrouvés, et la bibliographie des ouvrages ou articles principaux consacrés au sujet. A la fin vient un glossaire de la langue de Ben Sira. Le texte, comme dans notre grande édition, est partout divisé en hémistiches, ainsi que dans le ms. B. En note sont indiquées les variantes, les leçons divergentes des versions grecque et syriaque, les références à la Bible, les corrections proposées par les divers critiques; quelquefois la ponctuation est ajoutée comme interprétation, ou de courtes notes grammaticales rendent compte de la forme des noms ou verbes. En général, M. S. respecte la leçon du ou des mss., quitte à la corriger en note s'il y a lieu. Mais ce système est parfois abandonné sans motif, et le corps de la page offre la leçon rectifiée, tandis que le *lapsus* est rejeté dans la note. Ce flottement ne manque pas de présenter des inconvénients. Croyant, comme nous, à des doublets provenant du syriaque, M. S. met entre crochets ceux qui ont cette origine ; seulement ici encore il n'est pas conséquent avec lui-même ; c'est ainsi que la parenthèse manque, IV, 19; V, 1 ; XXXI, 16 *c-d*. Au ch. XXXII, 28 *c-d*, le verset signalé comme doublet est justement l'original, c'est l'autre qui aurait dû être mis entre crochets. — Dans la restitution des passages endommagés M. S. a peut-être tort de paraître trop sûr du succès des essais de ses devanciers. Ainsi VII, 31 *c-d*, il reproduit celle que nous avons suggérée, encore qu'elle soit conjecturale, sans prévenir le lecteur de l'incertitude du texte ainsi rétabli. Quelquefois même il couvre de son autorité telle reconstruction tout au moins aventureuse, sinon mauvaise, comme XI, 19 *c*, לא ידע מה יהיה חלף, ou 21 : אל תאמר דיי ישנו. Ce sont là les conjectures de M. Peters, qui est rarement heureux dans ses tentatives, faute d'un sentiment assez délicat de l'hébreu. — Le reproche le plus grave que nous adresserons à M. S. est de n'avoir pas averti le lecteur, quand il le fallait, de l'obscurité ou même de l'inintelligibilité de certains passages, comme XIII, 12; XXXI, 10, ou d'avoir laissé ignorer les divergences sérieuses qui règnent parfois entre l'hébreu et les versions, divergences provenant tout probablement de l'altération de l'hébreu, comme III, 13, 16, 17, 18, 31 ; IV, 7 (où עוד n'est même pas corrigé en עיר), 10 *a* ; V, 11 ; IX, 7, 8 *c* ; X, 10, 22 ; XXXI, 19 *c-d* ; XXXII, 29 ; XL, 16. Enfin, l'interprétation personnelle de M. S. ne me paraît pas toujours au-dessus de toute critique. Ainsi, dans la phrase מה יגאה עפר ואפר אשר בחייו יורם גויו, il est impossible que יורם doive se lire יוֹרֵם ayant pour compléments עפר ואפר, car ces deux mots forment une locution signifiant simplement « l'homme », « celui qui est poussière et cendre » ; de là aussi le singulier יגאה et l'affixe singulier dans בחייו et dans גויו. — Mais ces menues réserves n'enlèvent rien au mérite de ce petit volume, que nous recommandons chaleureusement aux étudiants.

SULZBACH (A.). Dichterklänge aus Spaniens besseren Tagen. Auswahl aus den Meisterwerken jüdisch-spanischer Dichter metrisch übersetzt u. mit Noten versehen. 2. vermehrte u. verbesserte Auflage. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-18 de XV + 144 p.

Ce sont des extraits du Divan de Juda Halévi, du Tahkemoni de Harizi et du S. Schaaschouïm de Joseph Sabara. L'ouvrage n'est pas seulement à recommander pour l'élégance de la composition typographique, la commodité du format, mais pour le choix judicieux des morceaux et la fidélité de la traduction. Il serait à souhaiter que l'exemple de M. S. fût suivi en France.

SYCZ (S.). Ursprung u. Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de 64 p.

UNNA (Isak-Dr.). Die Leichenverbrennung vom Standpunkt des Judentums. Ein Vortrag. Francfort, Kauffmann, 1903 ; in-8° de 29 p.

URQUHART (J.). Die neueren Entdeckungen u. die Bibel. II. Von Abraham bis zum Auszug aus Aegypten. III. Vom Auszug aus Aegypten bis zur Philisterzeit. Uebersetzung von E. Spliedt. Stuttgart, M. Kielmann, 1902 ; in-8° de XII + 331 + XII + 351 p.

VOLCK (W.). Zum Kampf um Bibel u. Babel. Rostock, Stiller, 1903 ; in-8° de 32 p.

VOLZ (P.). Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tubingue et Leipzig, Mohr, 1903 ; gr. in-8° de XVI + 412 p.

WALTER (C.-L.). Babel, Bibel u. — Bebel. Weimar, Leutloff, 1903 ; in-8° de 174 p.

WEYL (A.). Die Bedeutung der Hauses im alttestamentlichen Erziehungsplane. Francfort, J. Kauffmann, 1903 ; in-8° de 27 p.

WIERNIKOWSKI (I.). Das Buch Hiob nach der Auffassung der rabbin. Litteratur in den ersten fünf nachchristlichen Jahrhunderten. I. Berlin, M. Poppelauer, 1902 ; gr. in-8° de 92 p.

WIMMER (J.). Palästina's Boden mit seiner Pflanzen- u. Tierwelt vom Beginn der bibl. Zeiten bis zur Gegenwart. Cologne, J.-P. Bachem, 1902 ; gr. in-8° de 128 p.

WINCKLER (H.). Die Babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen. Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1902 ; in-8° de 54 p.

WINCKLER (H.). Abraham als Babylonier, Joseph als Aegypter. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt. Leipzig, Hinrichs, 1903 ; in-8° de 38 p.

WINCKLER (H,). Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. 2. neu bearbeitete Auflage. Leipzig. Hinrichs, 1903 ; in-8° de IV + 130 p.

WOLFSOHN (L.). Das Targum zum Propheten Jeremias in Jemenischer Ueberlieferung. Dissertation. Halle-Wittenberg, 1902 ; in-8° de 34 p.

ZAPLETAL (V.). Der Schöpfungsbericht der Genesis (I, 1-2, 3) mit Berücksichtigung der neuesten Entdeckungen und Forschungen erklärt. Fribourg, Universitäts-Buchhandlung, 1902 ; in-8° de VI + 104 p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures (Chicago, trimestriel). = = Vol. XIX, 1902. = = N° 1, octobre = = Paul Haupt : The Book of Canticles. — William Hayes Ward : The Asherah. — Max L. Margolis : Notes on semitic grammar. — W. W. Martin : A Psalmist's Epithalamion. — Hans H. Spoer : Emendations in the text of the Book of Job. — George R. Berry : Some textual notes on Proverbs. = = N° 2, janvier 1903. = = W. G. Seiple : Theocritean parallels to the Song of Songs. — Julius A. Bewer : Critical notes on Amos 2, 7 and 8, 4. = = N° 3, avril. = = Paul Haupt : The poetic form of the first Psalm. — Julius A. Bewer : The *geullah* in the Book of Ruth. — James A. Kelso : Is the divine name in hebrew ever equivalent to the superlative? — Max L. Margolis : The twenty-seventh edition of Gesenius's Hebrew grammar. — Hans H. Spoer : Emendations in the text of Ezechiel. — Charles Edo Anderson : Who was Melchizedek?

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Berlin). = = 46e année, 1902. = = N° 7-8, juillet-août. = = Leo Bäck : סנה u. סיני. — Sigmund Jampel : Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden (*suite*, nos 9-12, 1903, 1-4). — J. Elbogen : Geschichte des Achtzehngebets (*suite et fin*, nos 9-12). — A. Schmiedel : Randbemerkungen zu Saadja's Pentateuchübersetzung (*suite*, 1903, nos 3-4). — Samuel Poznanski : Miscellen über Saadja IV. (Traduction d'Esther). — Moritz Steinschneider : Purim u. Parodie, (*suite*, nos 9-12, et 1903, nos 3-4). — J. Elbogen : Saadja u. Salmon b. Jerucham; Kalir. = = Nos 9-10, septembre-octobre. = = Jos. Eschelbacher : Die Vorlesung Ad. Harnacks über das Wesen des Christenthums (*suite*, 1903, nos 1-4). — N. Kronberg : Die Amoräer in neuer Beleuchtung (critique de *Dorot Harischonim*, t. II, d'Isaak Halevy). — Sigm. Fraenkel : Zum ספר השטרות. — M. Brann : Die Grabschriften der Familie Fränkel-Spira in Prag (*fin*, nos 11-12). — W. Bacher : Die Echtheit der Dunasch zugeschriebenen Kritik gegen Saadja. = = Nos 11-12, novembre-décembre. = = J. Bergmann : Zwei talmudische Notizen. — S. Eppenstein : Noch ein Wort über die Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadja. — J. Guttmann : Zwei jüngst edirte Schriften des Berachja Hanakdan. — Lewinsky : Aus dem Hildesheimer Stadtarchive (*fin*, 1903, nos 1-2). — Moritz Schwarz : Eine illustrirte Pessach-Haggadah in der Münchener Kgl. Hof-u. Staatsbibliothek. = = 47e année, 1903. = = Nos 1-2, janvier-février. = = J. Scheftelowitz : Zur Kritik des griechischen u. massoretischen Buches Esther (*suite*, nos 3-4). — M. Güdemann : Das Judenthum im neutestamentlichen Zeitalter in christlicher Darstellung (critique de l'ouvrage de Bousset, annoncé plus haut, *suite*, nos 3-4). — Salomon Brann : Eine schwierige Mischnah (Maaser Scheni, IV, 8). — Theodor : Die neue Ausgabe der Seder Eliahu rabba u. suta (de Friedmann). = = Nos 3-4, mars-avril. = = Ph. Bloch : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16. Jahrhunderts.

Revue biblique internationale (Paris, trimestrielle). = = 11e année, 1902. = = N° 4, octobre. = = L. Hackspill : L'angélologie juive à l'époque néo-testamentaire (*suite*). — Henry Hyvernat : Petite intro-

duction à l'étude de la Massora. — Fouilles diverses en Palestine. = = 12e année, 1903 = = N° 1, janvier, = = M. J. Lagrange : Le code de Hammourabi (comparé au Pentateuque). = = N° 2, avril. = = M. A. von Hoonacker : Une question touchant la composition du livre de Job. — M. S. Minocchi : I salmi messianici. — M. J. Lagrange : L'ange de Jahvé. — Ed. König : De la tendance moderne à poétiser l'Ancien Testament. — I. Guidi : Une terre coulant du lait avec du miel. — H. Vincent : Notes d'épigraphie palestinienne.

The Jewish quarterly Review (Londres). = = Vol. XV, 1902. = = N° 57, octobre. = = J. M. Rigg : The Jews of England in the thirteenth century. — J. D. Wijnkoop : The neo-hebraic language and its literature. — A. M. Friedenberg : Süsskind of Trimberg. — J. Goldziher : Zu Saadyana XLI. — Samuel Poznanski : Ein altes jüdisch-arabisches Bücher-Verzeichniss. — W. Bacher : Ein neuerschlossenes Capitel der jüdischen Geschichte (Le gaonat en Palestine et l'exilarchat en Egypte. Très intéressant). — J. H. Levy : The tetra (?) grammaton. — W. Bacher : Die Staatswagen des Patriarchen (קרונות של בית רבי). — I. Friedlander : Das hebräische סבר in einer verkannten Bedeutung. — G. A. Kohut : Abraham's lesson in tolerance. — M. Kayserling : Zur portugiesisch-jüdischen Literatur. — A. Büchler : Σφραγίς in Psalm Salomo's, II, 6. — Ludwig Blau : Methods of teaching the Talmud in the past and in the present. — H. Hirschfeld : Descriptive catalogue of hebrew mss. of the Montefiore library (*suite et fin*, n° 59). = = N° 58, janvier 1903. = = H. Hirschfeld : The arabic portion of the Cairo genizah at Cambridge. — R. J. H. Gottheil : The Jews and the spanish Inquisition (1622-1721). — Cardozo de Bethencourt : The Jews in Portugal from 1773 to 1902 (corrections et additions, n° 59). — M. Seligsohn : The hebrew-persian mss. of the British-Museum. — M. Steinschneider : Allgemeine Einleitung in die jüdische Literatur des Mittelalters. — W. Bacher : Eine angebliche Ergänzung zu Jahja Sâlih's Tiklal. = = N° 59, avril. = = H. St. J. Thackeray : Translation of the Letter of Aristeas. — F. C. Burkitt : The hebrew papyrus of the ten commandments (voir plus haut, p. 212). — E. N. Adler : Auto de Fé and Jew (*fin*). — C. Taylor : The Wisdom of Ben Sira (notes principalement sur notre édition de ce livre). — David Philipson : The beginnings of the Reform movement in Judaism. — Elias Fink : Zur Geschichte der Zahl II. — I. Goldziher : The arabic portion of the Cairo genizah (correction à l'article de M. Hirschfeld).

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = 23e année, 1903. = = N° 1. = = Adolf Bender : Das Lied Exodus 15. — Alfred Zillessen : Die crux temporum in den griechischen Uebersetzungen des Jesaja (c. 40-66) u. ihren Zeugen. — Eugen Mittwoch : Aus einer arabischen Uebersetzung u. Erklärung der Psalmen. — J. C. Matthes : Der Sühnegedanke bei den Sündopfern. — Du même : Miscellen. — Eb. Nestle : Miscellen (Jesus Sirach Neffe oder Enkel des Amos Sirach ; Luther über das Buch der Weisheit ; Jaddua als Dichter des 119. Psalms ; Die Schildkröte auf Hebräisch). — Erich Klostermann : Onomasticum Marchalianum.— Erwin Preuschen : Doeg als Incubant. — — Salomon Schill : Genesis 2, 3. — V Gall : Eine Spur von Regenzauber. — Bruno Meissner : Zu Jos. 7, 21. — B. Stade : Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alttestamentlichen Propheten-

schriften. — Du même : Der Mythus vom Paradies Gn 2, 3 u. die Zeit seiner Einwanderung in Israel.

Zeitschrift für hebraeische Bibliographie (Francfort, bimestriel). = = 6e année, 1902. = = N° 4. = = M. Steinschneider : Supplément au Catalogue des mss. hébreux et samaritains de la Bibliothèque impériale (*suite et fin*, n° 5). — W. Bacher : Eine persische Bearbeitung des Mischnatraktats Aboth (voir encore n° 5). — H. Brody : Poetisches. V. Aus Moses ibn Esra's Maamad für den Versöhnungstag (*fin*, 1903, n° 2). — M. Ginsburger : Die Citate aus Thargum Jeruschalmi. — M. Steinschneider : Miscellen und Notizen. 13. Zur Bibliographie der Medicin bei den Juden (voir encore n° 6) ; 14. Schnorrbriefe. = = N° 5. = = M. Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 15. Hai's Methodologie? 16. Satyren gegen Juden ; 17. Limoges ? (M. Steinschneider met en doute l'authenticité des faits racontés par un document hébreu (Ozar Tob, 1, 49) à propos de la communauté de Limoges, en 994 [ou 999]. Avec raison, il dit que cette persécution ne peut être identique à celle dont Alduin, évêque de Limoges, fut l'instigateur, en 1010. Il va même jusqu'à nier l'identité du mot לימוניריש avec Limoges. Nous n'irons pas si loin ; mais sur le premier point nous sommes d'accord avec lui. Dans l'article *France* de la *Jewish Encyclopedia*, nous ajoutons que le document est d'autant plus suspect qu'il met en scène une accusation de percement d'hostie ; or cette accusation n'apparaît pas avant le XIIIe siècle). = = N° 6. = = Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 18. Sahl b. Mazliach ; 19. Ein hebr. Festgebetbuch mit polnischem Glossar ; 22. מאורעות עולם de Abraham Moses. — Friedberg : Zur Genealogie der Familie Günzburg. = = 7e année 1903. = = N° 1. = = Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 23. Handschriften in Tiberias ; 25. Gustav Wertheim ; 26. Ein Gebetbuch Ritus Cochin ; 27. En 1343 un Leo Hebraeus dédia à Philippe de Vitry un travail sur les intervalles musicaux. Ce Leo Hebraeus n'est autre que Lévi b. Gerson. — Sigmund Seeligmann : Miscellen : ... IV. La date de naissance de Elie Loans n'est pas 1564, mais 1559. — Grünhut : Ein verkanntes Wort, אושיא. — G. Jaré : Wer war der jüd.. Prediger der von Giord. Bruno gerühmt wird ? — S. Krauss : In Sachen der Toldot Jeschu (Réplique à la critique de M. Porges). = = N° 2. = = Steinschneider : Miscellen u. Notizen. 31. Alfonsus Dionysii aus Lissabon in Toledo (un traducteur) ; 32. Muhji al-Din al-Telidji oder Talischi, ein Jude ? 33. Un ouvrage de médecine composé en hébreu vers 1622 à Francfort. — Richard Gottheil : A note on the Jews in Brazil. — Kayserling : Sebastian Curtius. — E. N. Adler : Eine Talmud-Ausgabe Salonica 1767-8.

ISRAËL LÉVI.

מדרש בראשית רבא. **Bereschit Rabba mit kritischem Apparate u. Kommentare** von J. Theodor. 1re livraison (Parascha, I-X). Berlin, 1903; in-4° de p. 1-80.

Il y a dix ans que M. Théodor a publié les premiers résultats de ses recherches sur le *Bereschit rabba*, en vue d'une édition critique de cette œuvre capitale de la littérature post-tannaïtique. Il a donné dans trois années de la *Monatsschrift* (XXXVII, XXXVIII, XXXIX, 1893-95) des renseignements détaillés sur l'ancien manuscrit, conservé au British Museum (add. 271, 69), qu'il avait reconnu être le plus précieux instrument pour la constitution d'un bon texte du Bereschit rabba. Il a fait ressortir avec un soin méticuleux et une critique pénétrante les innombrables divergences qui séparent ce manuscrit du texte édité et s'est attaché, en particulier, à établir que ce texte concorde avec les leçons conservées dans les citations que l'Arouch fait du Bereschit rabba. L'auteur, dont des travaux antérieurs avaient déjà montré la compétence en cette matière, a fait de ses notes sur le manuscrit de Londres, pour ainsi dire, les prolégomènes de l'édition qu'il projetait et préparait avec un zèle rare. Ce travail préliminaire autorisait à fonder les plus grandes espérances sur la nouvelle édition, et le premier fascicule, qui vient enfin de paraître, montre, de la manière la plus satisfaisante, combien ces espérances étaient justifiées.

Un simple coup d'œil sur l'aspect extérieur du fascicule, sur sa composition typographique, la disposition du texte et des additions qui l'accompagnent, suffit pour convaincre qu'à la volonté de consacrer tout son savoir à la tâche qu'il a choisie, se joint encore chez l'éditeur l'amour de cette tâche, amour qui se marque par le goût parfait avec lequel il a compris la partie extérieure de son travail. Mais le plaisir qu'on éprouve déjà au simple aspect du fascicule est encore augmenté quand on fait plus ample connaissance avec le contenu. Lorsque l'œuvre tout entière aura paru, l'un des monuments les plus précieux, un de ceux qui ont eu le plus d'éditions et qui ont été le plus lus, de l'antique littérature juive nous sera présenté dans une édition comme aucun livre de ce genre n'en a eue jusqu'à présent. Ce sera la première qui réponde à toutes les exigences scientifiques : le texte en est épuré, établi sur une base sûre, accompagné d'un complet appareil critique, ainsi que d'un commentaire qui facilite d'une manière remarquable la compréhension du texte.

Pour fixer le texte et en colliger les variantes qui l'accompagnent à chaque page dans une disposition des plus pratiques, M. Théodor s'est servi, outre le manuscrit londonien déjà cité, des manuscrits suivants : Ms. hébr. 149 de la Bibliothèque Nationale, cod. Vatic.

ebr. 30 à Rome, codd. 147 et 2,335 de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, cod. 16, 406 du British Museum, un manuscrit de M. Epstein, de Vienne, des variantes manuscrites qui se trouvent dans un exemplaire du Bereschit rabba de l'année 1567, appartenant à la bibliothèque du Séminaire de Breslau, enfin deux manuscrits du Commentaire sur le Bereschit rabba portant le nom de Raschi. On doit y ajouter les variantes de l'édition princeps du Midrasch, Constantinople, 1512, les citations de l'Arouch, les extraits du Yalkout Schimeoni (en tenant compte de l'édition princeps du Yalkout, Salonique, 1526), ainsi que ceux du Yalkout Machiri. Mais, de toutes ces sources manuscrites et imprimées, M. Théodor n'a nullement tiré un texte nouveau. Il reproduit comme texte de son édition le manuscrit de Londres, avec toutes ses particularités orthographiques, et ne se permet de s'en écarter qu'en cas de nécessité absolue. C'est ainsi qu'à la place des nombreuses abréviations, il rétablit le mot véritable lorsque cette restitution n'est pas douteuse, ou encore qu'il comble des lacunes évidentes ; de plus, lorsque les autres sources ont une leçon manifestement plus exacte, il l'incorpore dans son texte, plaçant celle du manuscrit de Londres au nombre des variantes. Le procédé se justifie suffisamment par la nécessité d'offrir un texte lisible et compréhensible par lui-même. D'ailleurs, comme les leçons qui diffèrent du manuscrit principal ne sont entrées dans le corps du texte qu'après un examen des plus minutieux, d'après des leçons dûment établies et nullement conjecturales, et que, d'autre part, il en est rendu un compte exact dans la collection des variantes, la critique la plus pointilleuse ne trouvera rien à redire au procédé de M. Théodor. Tout au plus pourrait-on lui reprocher de n'avoir pas traité le manuscrit avec plus de liberté encore et de l'avoir reproduit sans changement, même là où une correction s'imposait au même titre que dans les passages qu'il a modifiés. Pour donner des exemples à l'appui, j'emprunterai au ve chapitre du Bereschit rabba — qui me servira plus loin à caractériser la nouvelle édition — les passages suivants :

P. 35, l. 6, M. Théodor eût fait une « restitutio in integrum » des plus justifiées, si, conformément à un grand nombre de sources, il avait ajouté après : צוויתי את הים ליקרע, les mots : לפני ישראל, et après ואת השמים les mots ואת הארץ. — P. 36, l. 1, dans la phrase : אדם מפנה כלי מלא בריקם, le mot ריקם est une erreur manifeste pour ריקן (adjectif), erreur qui provient de la fausse analogie de l'adverbe de l'hébreu biblique. Comme la leçon בריקן est usitée ailleurs, elle aurait dû entrer dans le texte. Même remarque à faire à propos de ר' חנא (p. 36, l. 5), qui n'est qu'une abréviation erronée de ר' חונא. Au lieu de ונתקלקלה, p. 38, l. 4, et נתקלקלה, *ib.*, l. 6, il aurait fallu adopter נתקללה, qui seul se comprend avec le renvoi à Gen., III, 17. Quelques lignes plus loin (p. 39, l. 2) le manuscrit porte lui-même למה נתקללה. — P. 39, l. 5, le texte de M. Théodor porte : אל יכנס בו ; seul le Yalkout possède encore cette version. Les éditions

et les autres manuscrits ont tous בר, qui seul est juste, car le fer parle de lui-même à la 1re personne.

Le texte offre un avantage tout spécial en ce que les citations bibliques sont imprimées en caractères espacés, ce qui permet au lecteur d'embrasser d'un simple regard l'enchaînement naturel du texte midraschique. M. Théodor a encore eu soin de compléter les citations bibliques qui ne sont souvent transcrites qu'à demi, là où l'expression midraschique se rattache précisément à la partie absente du verset. Les signes de ponctuation, dont il use dans une mesure judicieuse, servent également à l'intelligence exacte du texte, dont ils facilitent la lecture (de simples virgules dans le corps d'un paragraphe et le traditionnel double point à la fin); de même les coupes résultant de la structure même du Midrasch et dont les citations bibliques initiales sont imprimées en caractères gras. Il faut encore savoir gré à l'éditeur d'avoir mis en marge de son texte les numéros des paragraphes de l'édition de Wilna et la pagination de celle de Venise. Pour son édition, M. Théodor ne numérote pas les paragraphes ; il se contente d'indiquer les numéros du verset et de mettre en tête de chaque page, en plus du numéro de la Parascha, le chapitre et le verset de la Genèse. Dans le corps du texte est indiqué le passage de chaque citation biblique. Entre le texte du Midrasch et l'appareil des variantes qui s'y rapporte se place, à chaque page, l'indication des passages parallèles de la littérature talmudique et midraschique, indication que l'éditeur s'est efforcé de rendre aussi complète et exacte que possible. La plus grande partie de chaque page est occupée par le commentaire dans lequel le savant éditeur nous donne les résultats des efforts qu'il a faits pour constituer un texte épuré et critique. Ce commentaire, écrit dans un hébreu ennemi de toute phrase inutile, concis sans cesser d'être clair, est d'un caractère quelque peu composite. Il discute d'abord la lecture exacte du texte et de ses variantes et forme, de la sorte, un complément précieux aux variantes simplement enregistrées ; il s'attache ensuite à examiner de très près les passages parallèles qui lui servent à établir le sens du texte.

L'auteur s'y efforce, enfin, d'expliquer le texte tant pour le fond que pour la forme, citant de temps à autre — mais jamais inutilement — les commentaires antérieurs. L'importance capitale du commentaire réside dans l'examen minutieux des passages parallèles, auxquels s'ajoutent les citations midraschiques, et dans les conclusions que cet examen comporte, au point de vue du sens et de l'expression du texte. Voici comment M. Théodor lui-même caractérise son commentaire dans l'avant-propos du 1er fascicule : « Je puise l'explication du Midrasch de préférence dans le Midrasch lui-même, dans ses sources et les passages parallèles du Talmud de Jérusalem et autres Midraschim, relevant en même temps les différences d'expression, les transformations de pensée, les divergences et les amplifications qui s'y rencontrent. Dans les passages difficiles, l'explica-

tion désirée fera rarement défaut. » J'estime inutile de m'appesantir davantage sur le contenu du commentaire. Au savant et au critique qui veut pénétrer le texte à fond et en saisir l'enchaînement, il rendra des services inappréciables par l'abondance du matériel harmonieusement disposé. Quant à celui qui n'a pas de préoccupations scientifiques, il y trouvera, — à côté d'un texte expurgé et débarrassé des difficultés des éditions ordinaires — des explications toujours judicieuses, tirées du fond et de la langue. Au premier abord, il semblerait que le commentaire, ainsi que la collection des variantes occupent, dans cette nouvelle édition, une place trop grande par rapport au texte ; mais un examen plus approfondi montre que l'éditeur et commentateur n'a nullement été trop prolixe dans ses deux suppléments, où il a déployé tant d'exactitude et tant de compétence. Tout au plus aurait-il pu laisser de côté telles ou telles variantes plus ou moins importantes, ou renvoyer à une introduction ajoutée au dernier fascicule certaines catégories de variantes orthographiques ou grammaticales, dont l'unique intérêt consiste à caractériser leurs manuscrits respectifs. Mais, d'une manière générale, il convient de reconnaître que, dans une première édition critique du Bereschit rabba, la collection entière des variantes était bien mieux à sa place qu'un choix qui risquait de faire omettre certaines particularités relativement importantes. Nous devons d'autant plus nous féliciter de posséder les variantes au complet, que M. Théodor a su les disposer, non sans habileté, dans un ordre clair et lumineux. Du reste, l'apparente prolixité du commentaire provient de la nature même de son contenu, et — fait remarquable pour un commentaire sur le Midrasch — nullement d'idées personnelles ou de digressions déplacées. Au plus fort de ses développements, le commentaire reste dans le sujet qu'il traite : ce qu'il veut, c'est expliquer le texte d'une manière naturelle, mais non pas lui faire dire ce qui ne s'y trouve point.

Qu'il nous soit encore permis, après avoir rendu hommage au travail de l'éditeur et commentateur, de faire ressortir l'importance — au point de vue de l'étude scientifique de la littérature traditionnelle — de cette édition, qui, sans être identique au texte primitif, s'en rapproche néanmoins infiniment plus que toutes les éditions existantes, faites d'après des manuscrits de valeur inférieure et remplies de fautes typographiques et de copistes. Nous prendrons la cinquième Parascha (p. 31-39 dans l'édition de M. Th.), qui a trait à Genèse, I, 9-13, pour montrer les renseignements divers que l'édition de M. Théodor nous fournit sur cette Parascha même. Nous indiquerons, outre la page et la ligne de cette édition, les numéros des paragraphes de l'édition si répandue de Wilna.

Nous constatons tout de suite dans les éditions une série d'additions plus ou moins grandes. P. 32, l. 2 (§ 1), avant יקוו לי, les mots אמר הקדוש ברוך הוא. — *Ib.*, l. 9, avant ולא דבור, ולא אמירה. — *Ib.*, l. 11, c'est seulement dans les éditions récentes que

les mots שישבו בהם מקודם ont passé du commentaire *Mattenot Kehounna,* dans le texte après les mots ויבואו אותן qu'ils expliquent. — Page 34, l. 5 (§ 3), on a reporté après אוקינוס les paroles de R. Abbahou sur l'océan, paroles qui se trouvent ch. XXIII, fin. — P. 35, l. 4 (§ 5), après לתנאו (éd. לתנאין), les mots שהתנה עמו [1]. — P. 36, l. 1 (§ 7), dans les expressions de : כלי מלא בתוך כלי ריקן et כלי מלא בתוך כלי מלא, le deuxième כלי est chaque fois de trop. — P. 37, l. 1, le manuscrit de Londres reproduit textuellement le verset biblique (Josué, III, 10), מזה תדעו כי אל חי בקרבכם, tandis que nos éditeurs en donnent la paraphrase : מנמה שהחזיקו... אתם יודעים... הה"ד בזאת תדעון, paraphrase qui se trouve aussi sous une autre forme dans les autres sources. — P. 37, l. 5, on a ajouté après וכי מחזקת היא les mots explicatifs de ירושלים ככא ר"י. — P. 37, l. 6 (fin du paragraphe), הה"ד הרחיבו... תפרוצי וגו'. — P. 37, l. 7 (§ 8), entre למה et ארץ est intercalé נקרא שמה. — *Ib.*, רצון קונה à la place de רצונו. — P. 38, l. 3 (§ 9), après מחוייבים : ואלו הן ; *ib.*, l. 6, après שכך אמר : לה.

Toutefois c'est par erreur seulement que certaines expressions de nos éditions manquent dans le manuscrit de Londres, car elles devaient faire partie du texte primitif. C'est ainsi que les éditions, qui ont avant ר' יהודה בר שלום אמר (p. 38, l. 6) les mots ר' יהודה בר שלום ור' פינחס, nous donnent certainement la leçon primitive parce qu'il est tout à fait dans le style talmudique d'annoncer d'abord les noms des agadistes dont on veut rapporter les divergences de vue. Du reste, ces mots se retrouvent dans deux de nos manuscrits.

Il arrive plus rarement que les éditions courantes soient moins complètes que le texte de M. Théodor. Page 32, l. 3 (§ 1), il manque dans la phrase והושיב בתוכה אלמים, le mot דיורים avant אלמים. — *Ib.*, l. 5, avant אלו הם פקחים manque le premier terme de la conclusion : מה הן שהן אלמים הרי הן משכימים ושואלים בשלומי ברנויזה ובאצבע ובמנורלים. — Dans la paraphrase dialoguée du Psaume XCIII, 3, de R. Lévi (p. 33, l. 5, § 3), manque une partie essentielle du dialogue : אמרין להן (var. לאן) ניזיל, אמר ישאו נהרות דוכים. — P. 37, l. 2 (§ 7), manque le dernier mot de l'expression לכל אחד ואחד. — P. 38, l. 5 (§ 9), manque avant l'opinion de R. Yiçhak de Magdala la question à laquelle elle se rapporte : ותעלה לו גמל ; aussi le sens de ce passage est-il différent dans nos éditions, où le mot הן a d'ailleurs remplacé le mot הוא. — A remarquer encore l'absence fréquente du mot אתמהא, qui marque les phrases interrogatives et qui — caractéristique bien connue du Bereschit rabba —

[1] La leçon primitive paraît avoir été לתנאיו (לְתַנָּאיו). Car les lettres de ce mot sont exactement celles du mot לאיתנו de la Bible (Exode, XIV, 27), qu'il explique. Il fallait le pluriel parce que la phrase précédente a également le pluriel de תנאי : תנאין התנה הקב"ה עם הים. Le mot תנאיו est devenu לתנאו dans le manuscrit, et לתנאין dans les éditions.

joue presque uniquement le rôle d'un signe de ponctuation, de notre point d'interrogation. Dans le manuscrit de Londres nous en voyons encore le fréquent emploi, il s'y trouve même deux fois dans une proposition interrogative. Voici, à titre d'exemple (p. 36 l. 1, § 7), une phrase dont le texte primitif le contenait quatre fois, tandis que dans nos éditions (et la plupart des sources) il n'en reste pas trace : בנוהג העולם אדם מפנה כלי מלא בריקם שמא (אתמהא) כלי מלא בתוך מלא (אתמהא) כך העולם כולו מים במים (אתמהא) ואת אמר למקום אחד (אתמהא).

Il convient de faire ressortir les modifications de style et de langue que le B. rabba — le nouveau texte nous le prouve — a subies dans le cours des siècles. Ces changements, de nature variée, ont souvent obscurci la langue du texte primitif. Les variantes de B. rabba nous offrent des exemples de l'hébraïsation des parties araméennes du Midrasch. Dans notre Parascha (p. 34, l. 1, § 3) l'expression ולדורי פלנית est devenue : ולדורית פלונית; de ואת אמר (p. 34, l. 1, § 2) on a fait : ואתה אומר; le texte de M. Théodor porte au premier des deux passages : לדוך פלן; un autre manuscrit a la forme féminine לדוכה פלנית; nos éditions ont une expression moitié hébraïque moitié araméenne : לדוכתא פלונית. — Grâce à la leçon primitive que présente le texte de M. Théodor, nous retrouvons une racine verbale très rare (p. 33, l. 2, § 2). Au lieu de ומסלקן בזרית אחת de nos éditions, nous lisons וצולקן בזרית; un manuscrit porte, au lieu de וצולקן, וצנקן. Au lieu de (quelques lignes plus loin) וסילקן בים מוקיינוס, notre texte porte וצלקן באוקיינוס (l'un des manuscrits a וצנקן, l'autre : וסלקן). Il s'agit là, à coup sûr, d'un verbe au Kal : צלק ou צנק (auquel correspond le יעצר de Job, XII, 15) qui a le même sens que סנק (*Kal : M. Tamid*, II, 1 ; *Piel*, *Mikvaot*, II, 6) : presser. Une variante de *M. Tamid*, II, 1, porte סולקים, au lieu de סונקים. Comme ce radical est très rare il a été remplacé par celui, plus connu, de סִלֵּק [1] « écarter ». En tout cas, le verbe צנק (סנק, צלק) se rattache au צנק arabe (être étroit). P. 36, l. 10, § 7, nous trouvons un autre exemple où le texte primitif a conservé la forme rare d'un verbe commençant par un צ. La leçon primitive y était sans doute צמדן בין בדי הארון. Les anciennes éditions portent סמדן. Le ms. de Londres porte la leçon, confirmée par ailleurs, de סמכן, leçon sans doute incorrecte, qui est entrée dans la nouvelle édition.

Comme exemples de modification de la forme du verbe nous citerons : P. 33, l. 2 (§ 2) : צרך המלך למקומן, les éditions : נצרך ה' ל'. Le texte primitif portait sans doute le Kal, parce que — comme le montrent les exemples cités par Levy, IV, 218 — il appartenait au dialecte palestinien. — P. 35, l. 6 : שישתתקו ; édition : שישתקו (variante des éditions plus récentes, non citée par M. Théodor). — P. 38,

[1] Dans *Sabbat*, 140 *b*, les mots מסלקין לצדדין (classés chez Levy sous la rubrique סלק, III, p. 536) doivent être aussi rattachés à המסנק לצדדין (*Mikvaot*, II, 6) ; Levy, III, p. 558.

l. 7, § 9 : עשת ; éditions : עשתה. — P. 23, l. 7 : שהיית, édit. : שהיתה. — P. 37, l. 7, le ms. de Londres ainsi que les éditions ont : שרצתה לעשות רצונו ; seul le ms. du Vatican porte שרצת. Mais la leçon primitive était peut-être שרצה de רוץ « courir, se hâter », ce qui dans l'ensemble serait une étymologie du mot ארץ plus plausible que celle de רצה « vouloir ». — P. 34, l. 6 (§ 4), nous trouvons une forme de substantif qui nous frappe ; dans la phrase יש מן הדרשנים שהן דורשין, le ms. de Londres (ainsi que celui de Rome) porte, à la place de הדרשנים, le mot הדרושות, forme de pluriel qu'on ne voit nulle part ailleurs employée pour désigner ceux qui expliquent l'Écriture (aram. דרושא, דרושיא, voir Levy, I, p. 419). — Au lieu de בבכידה des éditions (p. 35, l. 1), toutes les sources ont בבכי. Dans le développement poétique que R. Lévi donne de Ps., XCIII, 4, les mots נלך ונעשה קילוסין, comme il a été reconnu depuis longtemps (Krauss, *Lehnwörter*, II, 542), sont dénaturés ; il ne s'agit nullement de louanges (קלוסין), mais de l'accomplissement de l'ordre divin (קלוסין, κέλευσις). Le ms. de Londres porte קיליפסין (le ms. de Paris קליפסים), orthographe très instructive pour la lecture du mot étranger. — On rencontre des transpositions de mots dans les passages suivants de la 5e Parascha : P. 32, l. 10 (§ 1), עמד דור אנוש ומרד בו דור המבול ומרד בו. C'est à tort que les éditions donnent en premier lieu דור המבול. — P. 34, l. 7 (§ 4), לא פרשו המים העליונים מן התחתונים ; cette leçon est plus correcte que celle des éditions, à savoir לא פ' המים הת' מן העל'. — P. 37, l. 9 (§ 8), עד עכשיו היו מתוחים והולכים ; les éditions ont : היו מתוחים וה' עד עכשיו. — P. 38, l. 3 (§ 9), ויצאו ד' ; les éditions ont : וד' יצאו. — Voici des modifications qui ont dénaturé le sens du texte. P. 34, l. 3 (§ 3), les mots דכים (= דַּכִּים) et מדוככים (מְדֻכָּכִים) sont devenus dans les éditions דוכים et מדוכנים. — P. 39, l. 2 (à la fin de la Parascha), la phrase suivante : ליט (ליט) ביזה דהכדן איניק a été tout à fait défigurée dans les éditions : les deux premiers mots sont au pluriel, tandis que la fin reste au singulier (מניק) — P. 35, l. 10 (§ 6), au lieu de : אחד בדור אנוש ואחד בדור הפלגה, les éditions portent א' בדור המבול וא' בדור אנוש. — Nous relevons pour la syntaxe (p. 37, l. 4, § 7) la phrase : אשכחיה יתיב ודריש, les éditions portent devant יתיב un ד superflu.

Les leçons primitives que nous donne le texte de M. Théodor sont surtout importantes lorsqu'elles touchent aux noms des auteurs de sentences. Voici les renseignements et rectifications que la 5e Parascha nous fournit à ce sujet. Les éditions donnent comme auteurs des sentences concernant la réunion des eaux dans un endroit (p. 33, l. 1, § 2) les noms suivants : ר' יודן בשם ר' לוי ור' ברכיה בשם ר' יודן ב"ר שמעון, ce qui signifie : R. Youdan rapporta cette parole au nom de R. Lévi ; R. Beréchya la rapporta au nom de R. Youdan b. Schimeon. C'est conformément à ce texte que j'ai placé cette parole dans l'Agada des Amoraïm palestiniens (II, p. 426 et 606). Le ms. de Londres est plus bref ici, il indique seulement les deux rabbins transmetteurs (ר' יודן ור' ברכיה). Mais les variantes indiquées par

M. Théodor montrent que l'indication plus complète des éditions est la vraie, sauf qu'au lieu de ר' לוי, il faut R. Josué b. Lévi (un ms. d'Oxford porte בשם ריב"ל, d'où par erreur בשם ר' יודן בר לוי; le ms. du Vatican et le Yalkout ont בשם ר' יהושע ב"ל). Le nom de Josué b. Lévi cadre mieux avec ce passage, parce que ce rabbin est le contemporain de l'autre auteur cité par Beréchya. — Au lieu de ר' תנחום des éditions plus récentes, on lit dans les mss. et anciennes éditions la forme plus juste de ר' תנחומא (voir *Ag. d. pal Am.*, III, p. 485, n. 3). — L'explication de לאיתנו (Exode, XIV, 27) par לתנאיו est attribuée dans les éditions à Yohanan (*Ag. d. pal. Am.*, I, p. 329). Tous les ms. portent ר' יונתן, mais bien que la confusion de ce nom avec ר' יוחנן soit fréquente et qu'à la rigueur, la leçon des éditions puisse être primitive, le témoignage unanime des mss. n'en semble pas moins attester la paternité de R. Yonathan. — P. 37, l. 2 (§ 8), le nom de ר' שמואל בר יונה, qui rapporte au nom de R. Aha (au lieu de יונה on trouve d'habitude איניא ou איני), est devenu dans les éditions : ר' שמו' בר חנא. — P. 39, l. 1, ר' יהודה בר שמעון est une erreur pour ר' יהודה בר שלום. Le ms. de Londres a seulement ר' יהודה, les autres mss. portent le nom complet et exact de ר' י' בר שלום.

Afin de mettre en pleine lumière l'importance de la nouvelle édition, sous le rapport que je viens d'envisager, je me permettrai de citer encore brièvement les autres rectifications de noms d'auteurs que le texte de M. Théodor nous fournit dans les autres Parascha de ce fascicule.

Parascha I (p. 3, l. 4, § 5), Rab (רב אמר); dans les éditions le mot רב a été rattaché à ce qui précède, et est devenu (par opposition à לירא) ולא לבוזים את מוראך הרב. — P. 7, l. 4 (§ 7), Houna rapporte un dire au nom de Rab (ר' הונא בשם רב מתני). Les éditions ont מתנה (deux mss. ont מתנא), au lieu de מתני, ce qui veut dire que R. Houna rapporta au nom de R. Mathna. Même observation à faire sur la Parascha VII, § 4 (p. 52, l. 9). Par suite, il faudra attribuer à Rab la paternité des sentences que j'ai attribuées à R. Mathna dans l'*Agada des Amoraïm babyloniens*, p. 84. — Que ר' הושיעה, § 10, p. 10, l. 9, soit une corruption de בר חוטה, c'est ce que j'avais supposé d'après les passages parallèles (*Ag. d. pal. Am.*, III, 661); les mss. de Londres et de Paris ont effectivement בר חוטה. — Parascha VI, § 2. Dans les éditions manque, avant l'opinion de R. Abba b. Kahana (p. 26, l, 7), le nom du premier transmetteur : ר' יעקב בר אבינא, qui ailleurs encore rapporte des paroles au nom de R. Abba b. Kahana et est suivi de Beréchya (voir *ib.*, III, p. 712). — Les explications cosmogoniques (§ 5, p. 29, l. 6) que les éditions attribuent à ר' שמעון בן פזי ont été rangées sur la foi des éditions parmi les sentences de ר' סימון (*ib.*, II, p. 473). Mais certaines sources ont ר' יהודה בן פזי (les mss. de Paris et de Londres ont בן פזי); il faut donc considérer comme l'auteur de ces explications R. Yehouda b. Pazi, dont on mentionne explicitement (p. 9, l. 1) des conférences de cosmogonie sur Genèse I (voir *ib.*, II, p. 168, 218). — Parascha VI.

L'histoire des trois dons faits par Dieu au monde, § 5 (p. 44, l. 3), attribuée à R. Yohanan, appartient, au témoignage de trois mss., à R. Yonathan; toutefois le ms. du Vatican et le Yalkout portent eux aussi ר' יוחנן, dont un ms. a fait ר' יודן. — P. 45, l. 2 (§ 5), on trouve comme patrie de Tanhoum b. Hiyya, au lieu de כפר חנון, כפר חגין, leçon qui est probablement la vraie; dans j. *Sabbat*, 5 *b*, l. 32, cet endroit s'appelle : כפר אגין. — Au lieu de ר' יוחנן, § 8 (p. 48, l. 5), les mss. portent ר' יונתן. — Parascha VII, § 4 (p. 52, l. 7). Voir plus haut la remarque à propos de p. 7, l. 4. — Parascha VIII, § 3 (p. 58, l. 4). J'ai dit (*Ag. d. pal. Am.*, I, p. 184) qu'il fallait nécessairement lire : ר' יהושע בר לוי, au lieu de ר' יהושע בשם רבי לוי. Les mss. me donnent raison. — A remarquer, p. 60, l. 10 (§ 5), l'expression כל רבנין, au lieu de רבנין. — *Ib.*, l. 12, on lit, au lieu de ר' הונה רבה של צפורין, la désignation plus exacte ר' הונא רבא דציפורי (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 568, note 1), — § 7 (p. 61, l. 5), ma correction de ר' שמואל en ר' לוי (*ib.*, II, 391, 1) est confirmée par tous les mss. — § 8 (p. 62, l. 1). Le ms. de Londres porte, au lieu de ר' ליה, ר' לוי, ce que Théodor identifie avec raison avec ר' אילא (ר' הילא). La difficulté qui résultait de l'attribution de cette opinion à R. Lévi (voir *Ag. d. pal. Am.*, II, p. 410, note 1) n'existe donc plus. — P. 65, l. 3 et 5 (§ 11), la leçon de ר' תפדיי paraît mieux établie que celle qui a un ר (תפראי, תפריי). Toutefois cette dernière me paraît primitive. — Parascha IX, § 11 (p. 73, l. 7). Au lieu de ר' יוסי, deux mss. portent l'orthographe plus exacte de ר' יוסף (voir *Ag. d. pal. Am.*, III, p. 275, 298 et s.). — La dernière phrase de cette Parascha mentionne un auteur : ר' סימון בר מריתא, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs. Aussi bien faudrait-il le rayer dorénavant de la liste des Amoraïm, car les mots בר מרתא ne sont qu'une corruption de בא מיתש; ces deux derniers mots sont suivis du mot מעשה qui manque dans les éditions. M. Théodor donne une excellente explication de cette phrase : בא מיתש מעשה; du reste, déjà une glose du ms. de Londres explique le mot מיתש par חולשא. Le mot הששי est expliqué par מיתש, inf. *peal* de תשש « la faiblesse vint », c'est-à-dire la fin de la création, ce qui fit — ainsi que la phrase l'explique — qu'on cessa de compter d'après les jours et qu'une ère nouvelle commença. Les jours de la création formèrent, en quelque sorte, la première ère. Ajoutons à l'explication de M. Théodor que מיתש a le même sens que le mot שלהי du Talmud babylonien, qui signifie bien « lassitude », mais est employé dans le sens de « cessation, fin » (voir les exemples cités par Levy, II, p. 557 et s.). Dorénavant il faudra considérer R. סימון comme l'auteur de l'explication des mots יום הששי.

Les nombreux renseignements que nous avons pu tirer — rien qu'en envisageant un seul point de vue — du premier fascicule de l'édition de M. Théodor, montrent suffisamment que le savant éditeur a bien mérité de la science juive. — Chaque page, chaque ligne de cette première livraison attestent pour le connaisseur le

zèle, le sérieux, la science, la passion avec lesquels il a préparé son ouvrage, toutes qualités qu'il continue avec la même force à mettre au service du pénible travail de la publication et — fait important dans l'espèce — d'une correction minutieuse des épreuves. Nous sommes pleinement rassurés en voyant une telle tâche dans de telles mains et nous espérons que la large diffusion de cette publication récompensera les sacrifices de toute sorte que cette œuvre capitale a coûtés à M. Théodor. Puissent les autres fascicules se suivre sans trop longs intervalles, afin que l'édition soit bientôt achevée, au grand avantage de la science de la littérature juive!

Budapest.

W. Bacher.

Berliner (A.), **Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare.** Berlin, 1903; in-8° de IV + 51 p.

Depuis environ quarante ans M. Berliner s'occupe de Raschi et de son cercle, et maintenant, à son entrée dans la vieillesse — le 10 mai de cette année M. Berliner a accompli sa soixante-dixième année — il présente une série de notices très précieuses et très intéressantes concernant l'histoire des commentaires de Raschi et de quelques faits littéraires qui s'y rattachent. Ces notices, au nombre de douze, ne sont pas rangées dans un ordre suivi, mais un index placé à la fin et composé par M. Marx, élève de M. Berliner, permet de s'y orienter. Je voudrais, dans la masse des matériaux qui y sont renfermés, faire ressortir les points les plus importants.

D'après M. B. (p. 6), l'activité littéraire de Raschi et de son entourage a été favorisée par le fait que l'on pouvait plus facilement que dans les temps précédents se procurer le matériel d'écriture. Spécialement à Troyes existaient des tanneries connues au loin, dans lesquelles on fabriquait aussi du parchemin.

En rédigeant son commentaire sur le Talmud, Raschi a utilisé, outre les explications de ses trois maîtres, celles qui étaient réunies à Mayence dans un volume et qui sont citées également dans l'Arouch sous le nom de פירוש חכמי מגנצא. Le fond de cet ouvrage aurait été formé, selon M. B., par les explications de R. Gerschom et de ses maîtres. Il est étonnant que M. B. n'ait pas tenu compte de l'article instructif de M. Epstein (*Mélanges Steinschneider*, p. 115 et suiv.), qui montre que ces explications, imprimées maintenant pour la plus grande partie dans l'édition de Talmud de Wilna, portent à tort le nom de Gerschom et proviennent de l'école d'Isaac b. Juda, le maître de Raschi[1]. On doit noter aussi le fait signalé par

[1] M. Brandin a essayé (*Revue*, t. XLII, p. 238) de renverser cette conclusion de

M. B., que des recueils semblables d'explications se sont formés également à Rome, qu'ils sont parvenus ensuite dans la France du Nord et y sont cités sous les titres de ספרי רומיים, פירוש רומיים, etc. (voir, par exemple, Raschi sur *Rosch Haschana*, 14 *a*). Par contre, l'Arouch n'est cité pour *la première fois* que par Samuel b. Méir sur *Baba Batra*, 52 *a*, qui dit : וכן מצאתי בספר ערוך המובא מרומא (car les citations dans Raschi sur *Sabbat*, 13 *b*, et dans l'*En Yaakob* sur *Berakhot*, 28 *b*, sont des additions postérieures.) M. Berliner (p. 7) appelle ensuite l'attention sur ce point que Raschi a pris, en général, pour base de son commentaire sur chaque traité les explications du maître avec lequel il avait étudié ce traité. Ainsi, pour *Houllin* il a pris celles d'Isaac Halévi (voir *Pardes*, f° 33, et *Bekhorot*, 41 *a* : לשון מורי בשחיטת חולין), pour *Eroubin* celles de Jacob b. Yakar (voir *Sabbat*, 19 *a* : מרבינו יעקב שמעתי בעירובין), et ainsi de suite. Par là se résolvent beaucoup de contradictions dans les commentaires de Raschi.

Ces commentaires furent rapidement répandus et copiés, et tantôt enrichis d'additions, tantôt reproduits incomplètement. C'est pour cette raison que maints commentaires n'existent que sous une forme incomplète, quoique Raschi les ait achevés. Ce serait le cas, d'après M. B., même pour le commentaire sur *Makkot*, qui se termine au f° 19 *b* dans nos éditions par les mots : רבינו גופו טהור ויצאה נשמתו בטהרה לא פירש יותר מכאן ואילך לשון תלמיד רבי יהודה בר׳ נתן, mais qui était encore en entier sous les yeux de Yom Tob b. Abraham (Ritba). Cela résulterait aussi du commentaire de Juda b. Natan, gendre de Raschi, inséré depuis le f° 19 *b*, si l'on résout l'abréviation ח״ה (f° 21 *a* et 22 *b*) par חמי הוסיף, et qu'on la rapporte ainsi à Raschi (cf. aussi note 29).

Parmi les élèves de Raschi, qui ont été en même temps ses collaborateurs et continuateurs, M. B. (p. 17) a pu en nommer un, d'après le ms. Vat. 318, qui était jusqu'ici tout à fait inconnu : Samuel b. Périgoros, et publier une explication de lui sur Ez., XXVII, 17 (p. 23). Mais le plus considérable de ses élèves fut Schemaya, à qui M. Epstein a consacré une monographie très fournie (*Monatsschrift*, 1897, p. 257 et suiv., également en tirage à part). D'après le ms. de Leipzig n° 1, M. B. publie (p. 18 et s.) de nouvelles additions de Schemaya au commentaire de Raschi sur le Pentateuque, parmi lesquelles la suivante sur Gen., XXXV, 16, est très intéressante : רבינו שמעיה פירש בשם ר׳ שלמה בר יונה כברת לשון ערבי עיר גדולה מְדִינַא כְּבִירָא כרך גדול חֶסָן כְּבִיר. « R. Schemaya a rapporté cette explication de R. Salomon b. Yona du mot *Kibrat* : en arabe une *grande* ville se dit : *medinah* KEBIRA, un *grand* château : *'hesan* KEBIR. » Comme on sait, les exégètes du Nord de la France font parfois des rap-

M. Epstein, en s'appuyant sur les gloses françaises contenues dans le commentaire. Mais les motifs d'ordre littéraire et historique invoqués par M. Epstein doivent l'emporter.

prochements avec l'arabe, et Menahem b. Helbo prétend même avoir entendu personnellement une pareille comparaison de la bouche d'un Arabe (voir Raschi sur I Sam., XIX, 24). Ce Salomon b. Yona est autrement inconnu.

Schemaya, on le sait, a participé au commentaire de Raschi sur Ezéchiel, comme Raschi lui-même le mentionne dans sa lettre aux maîtres d'Auxerre (voir le מלא חפנים de Geiger, p. 36) : ומכל מקום אני טעיתי באותו פירוש... וסתרו דברי זה את זה ועתה עסקתי בה עם אחינו שמעיה והגהתיה. Il ressort aussi d'un ms., comme M. B. le dit p. 23, que le passage sur Ez., XXVII, 17, au lieu de porter comme dans les éditions : ויונתן תרגם בחטי ריחוש... ולא ידעתי מהו מפי ר' שמעון מצאתי שמצא במקרא תרגום ירושלמי וכו', doit être ainsi conçu : ויונתן תרגם בחטי ריחוש ולא שמעתי מה פירש שמעיה כמו שמצינו בתרגום ירושלמי וכו'. Je suppose maintenant que plusieurs explications qui sont citées dans un commentaire anonyme sur Samuel au nom d'un שמע' proviennent également de notre Schemaya. Ce commentaire a paru récemment (dans une édition de la Bible rabbinique, Lublin, 1897-99, cf. mon compte rendu dans la *Zeitschrift f. hebr. Bibliogr.*, V, 67), sous le faux nom de Joseph Kara, et son auteur était peut-être un élève de R. Jacob Tam (qui s'est également occupé d'exégèse biblique, voir Epstein, *Monatsschrift*, t. XLI, p. 473). Les explications de שמע' sont les suivantes :

I, XIV, 32 : ויעט העם. שמע' חיברו כגון ויעט בהם דנבל (XXV, 14) ועטך (XXVIII, 14) עוטה (l. כעטיה ; Cant., I, 7) בעטיה (Is., XXII, 17) עטה וטעם (l. ותעט ; XV, 19) ממזרח עיט (Is. XLVI, 11) ופי' לשון מחשבה ודונש חלק בין עיטה (l. עטה) לעיט ויונתן תרגם ויעט ואתפני ; cf. Raschi, *ad l.*, puis sur XV, 19 et XXVIII, 14, et Is., XXII, 17 ; Menahem, *s. v.* עט, et Dounasch, éd. Filipowski, p. 31.

Ib., XV, 4 : ויפקדם בטלאים... ותרג' באימרי פסחא וכן פי' שמע' בליל הפסח מנה הטלאים וכמה בני אדם נמנו על פסח אחד ; cf. Kimhi, *ad l.*

Ib., 6 : ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל. שנאמר כי על כן ידעת חנתנו במדבר והיית לנו לעינים (Nombr., X, 31) ופי' שמע' אע"פ ששכינה [מהלכת] עמהם לנחותם הדרך היה להם נחת רוח מיתרו שהיה מראה להם חנייתם ומסעם שהרי היה לשם מקומו והיה בקי בתהלוכות ובשבילים שבו שנאמר ומשה היה וגו' וינהג [את] הצאן אחר המדבר וגו' (Exode, III, 1) ואני כמוסיף על דבריו וזה יוכיח ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל וכו'.

Ib., 12 : מציב לו יד. פי' שמע' יד זה לשון מצבה היא כגון ויצב לו בחייו את מצבת וגו' ויקרא לה יד אבשלום (II Sam., XVIII, 18) וזה המזבח שנאמר באליהו וירפא את מזבח ה' ההרוס (I Rois, XVIII, 30). Cf. Raschi, *ad l.*, et I Rois, XVIII, 30.

Ib., XXI, 2 : ויחרד אחימלך. פירוש (l. פירש) שמע' לשון כיבוד כמו הנה חרדת אלינו (II Rois, IV, 13) ונראה לי שאין צריך להפרידו ממשמעות חרדה ממש כדמפרש והולך.

Ib., 6 : והוא דרך חול. מורי פירש ענין זה אנו נוהגין בחולין שלנו לאכלן על טהרת הקדש... אך שמע' פירש כלומר אפי' לא היו כל הנערים קדש הוא דרך חול הלחם נעשה חולין לכהן שנאמר והיה

נעשה כמנון כהן ויש לו (Lév., XXIV, 9) לאהרן ולבניו (lis. והיתה) רשות ליתנו לכל מי שירצה לכך ויתן לו הכהן קדש, קדש של כהן ולא של שמים שנאמר בו קדש קדשים וכו'.

Le ms. 104 du Séminaire de Breslau, qui contient également ce commentaire, porte sur XXI, 2 : פי' שמואל לשון כבוד, et c'est pourquoi Rosin (*R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer*, p. 13) attribuait ces explications à R. Samuel b. Méir [1]; mais il est plus vraisemblable que Schemaya en est l'auteur. Car outre que partout on trouve שמע' (et, par conséquent, שמואל serait simplement une faute dans le ms. en question; v. Porges, *l. c.*), Schemaya est aussi nommé par Raschi, contrairement aux habitudes de celui-ci, sans le titre de ר', comme nous l'avons vu plus haut.

Schemaya, comme le montre M. B. (page 24), a fait aussi des additions au commentaire de Raschi sur le Talmud. En outre, il a composé, sous la direction de Raschi, des commentaires sur différents traités du Talmud, parmi lesquels celui du traité *Middot* a été, comme on sait, imprimé. D'après un ms. de la Bodléienne (Cat. Neubauer, n° 370), M. B. reproduit (p. 37 et s.) un fragment d'un commentaire sur le même traité, qui porte le titre : פירוש מסכתא מידות מר' שמעיה ז"ל, mais qui diffère considérablement du texte imprimé. Les premiers mots du fragment : ולית לה גמרא כי אם בפרק ראשון sont intéressants. Le commentateur aurait donc eu sous les yeux une *Guemara* sur *Middot?*

M. B. (p. 26 et s.) parle ensuite de l'importance qu'il y a à rechercher les sources des commentaires de Raschi, et il attire l'attention sur ce que, grâce aux publications de Buber et de Grünhut, beaucoup de ces sources, concernant la Haggada, peuvent être maintenant indiquées, mais pas encore toutes. Il est aussi intéressant de noter les néologismes hébreux dans les commentaires de Raschi (p. 32), comme, par exemple, חכיון (*Sota*, 14 *b* en haut), אחלירות (Ps., CXIX, 5), הֲשָׁבוֹת [2], signifiant « les restitutions » (*Baba Kamma*, 7 *a*), etc. M. B. (p. 35) fait ressortir également que Raschi mentionne souvent des expressions françaises ou d'autres données recueillies dans sa ville natale, Troyes, et emploie à cette occasion les termes : בלשוננו (*Sabbat*, 32 *a*, etc.), במקומנו (Gen., XL, 16 ; *Sabbat*, 20 *b*, etc.), בעיר הזאת (*Houllin*, 57 *a* en haut), כאן (*Aboda Zara*, 72 *b* en bas).

A la fin (p. 41 et s.) la brochure renferme la réimpression d'additions à Raschi sur Genèse, ch. XLVII à XLIX, contenues dans l'édition

[1] Rosin cite encore les explications sur XV, 6, où il y a : ופי' שמ'. M. Porges (*Monatsschrift*, 1883, p. 171) tient cet auteur pour un exégète ou un lexicographe français dont le nom Siméon n'est pas autrement précisé, mais il ne nous dit pas si celui-ci est désigné dans les autres passages du ms. par le nom de שמ' ou de שמע'. D'ailleurs, l'exégète nommé Siméon est complètement inconnu. Comme M. Porges l'indique, cet auteur est encore cité sur I Sam., IX, 17, et XIII, 18, 20, mais ce n'est pas le cas dans l'édition de Lublin. A ce propos, remarquons que Rosin considère ce commentaire comme l'œuvre de Kara, ce qui est impossible, voir Porges et *Zeitschrift f. hebr. Bibliogr.*, *l. c.*

[2] C'est un nom d'action tiré du hifil. *M. L.*

très rare d'Ixar, 1490. Ces additions sont pour la plupart de caractère agadique.

Notons encore les points de détail suivants : P. 12, au sujet de Kalonymos b. Sabbataï de Rome, on doit remarquer que d'après l'étude de M. Epstein (החוקר, I, p. 29 et s.) il serait l'auteur du Pseudo-Raschi sur *Bereschit rabba*, auquel Joseph Kara a ensuite fait des additions. Par contre, le Kalonymos cité par Kara sur Job, XXXIII, 25, (*Monatsschrift*, 1857, p. 467) n'est pas Kalonymos b. Sabbataï, mais K. b. Yehouda (voir Zunz, *Litteraturgesch. d. synagog. Poesie*, p. 257)[1]. — P. 14. Raschi a été répandu en Orient de bonne heure, mais il est curieux de le voir cité chez un auteur du XIVe siècle simplement sous le nom de שלמה צרפתי, voir Bacher, *Ein hebr.-pers. Wörterbuch*, p. 45. — P. 17, l. 25, au lieu de 1857 lire 1897. — P. 24 en haut. Menahem b. Helbo est nommé ר' מנחם קרא également par son neveu Joseph Kara sur Is., XXIX, 9 (voir השחר, II, p. 290) et dans un commentaire du Mahzor, en manuscrit à Turin (voir Epstein, החוקר, I, p. 31, note 1). — P. 28, sur l'agada relative à la caverne de Sédécias cf. Büchler, dans *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 41. — P. 31, sur les légendes concernant la méthode employée par Raschi, principalement dans son commentaire sur le Pentateuque, voir aussi Azulaï, *s. v.* (cité par Michael, p. 585). — *Ibid.*, au lieu de Jehuda Löwinsohn, lire Isaac Baer Levinsohn. — P. 40 sur טדר, voir Luzzatto, *Litteraturbl. d. Orients*, 1847, p. 326, et Epstein, *Monatsschrift*, XXXVII, 78, et החוקר, *l. c.*, p. 35 et 190.

Pour terminer, rappelons que M. B., dans l'introduction de ces *Beiträge*, annonce qu'il fera paraître vers la fin de l'année une seconde édition revue et corrigée de son excellente publication du Commentaire de Raschi sur le Pentateuque. Tous ceux qui s'intéressent à l'école des exégètes du Nord de la France seront heureux de cette nouvelle et ajouteront le vœu qu'une édition pareille du reste des commentaires bibliques de Raschi voie bientôt le jour.

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

HOROVITZ (S.). **Der Mikrokosmos des Josef ibn Saddik**, dans : Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fränckel'scher Stiftung. Breslau, Schatzky, 1903; in-8° de XIX + 79 p.

La traduction hébraïque du Microcosme de Josef ibn Saddik a été publiée pour la première fois par Ad. Jellinek en 1854 d'après une copie fautive d'un ms. de Hambourg, assez peu correct lui-même. Bien

[1] Cette rectification a été faite aussi après coup par M. Berliner; elle figure à la p. 51 qui a été ajoutée ensuite à la brochure.

que Jellinek ait fait suivre son texte d'un bon nombre de variantes empruntées à un ms. de Munich, son édition est très défectueuse. Or l'œuvre du *Dayan* de Cordoue, sans avoir l'importance de celles de Saadya, d'Ibn Gabirol et de Maïmonide, est intéressante pour l'histoire de la théologie juive et forme la transition du néoplatonisme d'Ibn Gabirol à l'aristotélisme de l'auteur du *Moré*. A ce titre, Kaufmann consacrait à la troisième partie du Microcosme tout un chapitre de son ouvrage : *Geschichte der Attributenlehre*. Une étude sur lui a paru, en outre, en 1895, due à M. Max Doctor [1]. Le Microcosme méritait donc une édition nouvelle collationnée avec soin sur les divers mss. existants. M. S. Horovitz, qui s'occupe de la psychologie dans la philosophie religieuse des Juifs du moyen âge et à qui l'on doit une bonne étude sur la psychologie de Salomon ibn Gabirol [2], nous donne cette édition, dans le rapport annuel du séminaire de Breslau. Elle est fort en progrès sur l'édition Jellinek, sans toutefois prétendre à être définitive, de l'aveu même de M. Horovitz ; car il n'a pu collationner personnellement que deux mss., ceux de Hambourg et de Munich, en dehors desquels il n'a eu à sa disposition que des variantes provenant des mss. de Parme, d'Oxford et d'un ms. ayant appartenu à Kaufmann. Mais, en somme, le texte que nous donne M. Horovitz est établi avec la plus grande conscience et témoigne d'un grand labeur ; les mss. varient si fréquemment, qu'à chaque ligne et plusieurs fois par ligne il y avait à faire œuvre de critique. M. Horovitz, dans son choix judicieux entre les diverses leçons, donne le plus souvent la palme au ms. de Munich. Le texte du Microcosme ainsi rétabli par M. Horovitz est devenu beaucoup plus intelligible. Dans une œuvre de ce genre, les altérations ne proviennent pas seulement de l'ignorance ou de la négligence des copistes, elles sont dues parfois, au contraire, à leur souci de comprendre et, par conséquent, d'amender un texte qui ne leur présente pas de sens satisfaisant. Tel est le cas, par exemple, pour le copiste du ms. Kaufmann, qui corrige parfois arbitrairement ce qui ne lui paraît pas clair. M. H. en donne quelques exemples intéressants (p. XVIII). Une de ces critiques nous paraît cependant contestable. M. H. reproche au copiste d'avoir substitué à tort קדמות העולם à קדמות הבורא (p. 45, l. 13). Il s'agit du passage où Josef ibn Saddik polémique contre les Caraïtes Motazilites : ces philosophes, dont il combat les arguments, « évitent de dire que la Volonté divine est éternelle, pour ne pas conclure à l'*éternité du monde* (קדמות העולם) », car si la Volonté divine était éternelle, le monde, étant voulu éternellement, serait donc coéternel à Dieu. Or, il y a dans les autres mss. קדמות הבורא, « l'éternité du Créateur », ce qui n'offre pas de sens. Comment M. Horovitz qui maintient la

[1] Dans les *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Baeumker et von Hertling.

[2] Voir *Revue*, t. XL, p. 112.

leçon des mss., explique-t-il ce passage? A défaut de la correction du ms. K, qui paraît judicieuse (cf. p. 53, l. 10), on peut du moins, comme Jellinek, lire נברא au lieu de ברא.

Le texte de l'édition Horovitz est précédé d'une courte introduction en quatre chapitres où l'essentiel est dit sur la vie et les écrits de Josef ibn Saddik, les sources du Microcosme, sa tendance, la traduction et les mss.

M. H. n'ajoute aucun détail biographique nouveau au peu qu'on savait. Il conteste seulement la date de 1070 présumée par Jellinek pour la naissance de Josef ibn Saddik, qu'il croyait disciple d'Isaac ibn Albalia, mort en 1094 (Jellinek dit même 1098, par inadvertance, la date de 1094 étant indiquée par Abraham ibn Daud). Or, J. i. S. était, non le disciple, mais le *haber* d'Isaac ibn Albalia. Sa date de naissance doit donc être reportée plus haut, sans qu'il soit vraisemblable toutefois de les faire tout à fait contemporains, J. i. S. étant mort en 1149, c'est-à-dire cent quatorze ans après la naissance d'Isaac Albalia (1035).

M. H. examine ensuite les sources de J. i. S., en commençant par les auteurs cités nommément, Empédocle (c'est-à-dire Pseudo-Empédocle), Platon, Aristote, Galien, Bardesanes et le Caraïte Abou Yacoub, auteur du Manzouri, puis les sources anonymes désignées par le terme vague de « le philosophe » ou « les philosophes ». « Le philosophe », c'est tantôt Aristote et tantôt Platon. Une maxime curieuse citée au nom du « philosophe » (p. 42, l. 5) : מותו ברצונכם ותחיו בטבעכם : « Mourez par votre volonté et vous vivrez par votre nature », — c'est-à-dire : mettez fin à la vie sensuelle pour gagner la vraie vie conforme à la nature spirituelle de l'homme, — est attribuée, nous dit M. Horovitz, à Platon par Ibn Sina. Alfarabi, dans son *État modèle* (p. 132 de la traduction allemande de Dieterici) la met au compte de « quelques anciens ». J. i. S. l'a-t-il trouvée chez ces auteurs? Il est possible. Mais Alfarabi combat cette maxime, tandis que J. ibn S. se l'approprie. Il est plus probable qu'il l'a empruntée au fameux écrit néo-platonicien la « Théologie d'Aristote », dont d'ailleurs M. Horovitz signale plus loin l'influence sur J. ibn S. M. Harkavy indique une autre référence intéressante à propos de cette maxime, dans son édition des poésies de Juda Halévi (t. II, p. 200 ; cf. aussi p. 26 de ses notes sur le t. IV de la traduction hébraïque de l'histoire de Graetz par Rabinovitz). Elle est citée, dit-il, par Josef Abou Jacoub Al Kirkisani (tel paraît être le vrai nom d'après M. Steinschneider), auteur caraïte du xe siècle dans son commentaire de la Parascha Naso, à propos de la loi de Nasir ; elle est attribuée là aussi à Platon.

Il y a enfin certains écrits dont J. ibn S. a subi incontestablement l'influence sans toutefois les nommer. Ce sont principalement les Frères de la Pureté, comme le remarquait déjà Maïmonide dans sa lettre à Samuel ibn Tibbon. Cependant cette influence ne doit pas être exagérée ; elle est moindre chez J. i. S. que chez Bahia. La

philosophie d'Ibn Saddik contient surtout des éléments néo-platoniciens, la doctrine de la Volonté de Ps.-Empédocle, l'extension du dualisme de la matière et de la forme aux substances intelligibles. J. i. S. semble avoir connu la « Théologie d'Aristote ». Contrairement à Kaufmann, M. H. ne pense pas qu'il ait utilisé le Liber de causis ni les écrits de Batlayousi.

Quant aux auteurs juifs, J. i. S., chose assez singulière, n'en mentionne pas. Il connaît cependant et imite par endroits des écrits juifs antérieurs. On trouve chez lui une citation du *Sefer Yeçira*. Les ressemblances avec le *Mekor Hayim* sont assez nombreuses et assez notables pour qu'on soit tenté d'en faire une source essentielle du Microcosme. Cependant, ici encore, comme pour l'Encyclopédie des Frères de la Pureté, il faut se garder de conclure trop tôt à une imitation, excès où tombe peut-être Max Doctor dans son étude sur J. i. S., les théories du microcosme appartenant au fonds commun du néo-platonisme et du néo-pythagorisme, comme par exemple le processus qui va de la psychologie, ou connaissance de soi-même, à la physique, ou connaissance du monde. Ibn Saddik a-t-il connu et utilisé le Chazari de Juda Halévi ? Rien ne le fait croire, dit M. H. (p. XI). Il nie qu'il y ait une similitude entre ce que les deux auteurs disent sur les attributs que les hommes donnent à la divinité d'après leur tempérament et les circonstances. Le rapprochement, fait à ce sujet par Kaufmann[1], sans être concluant, n'est cependant pas sans intérêt. — Quelle que soit la lecture qu'on adopte dans la comparaison de la pierre (p. 46), cette comparaison même a son analogue dans le Chazari (II, 2).

La pensée du « philosophe » citée dans le microcosme (p. 57, l. 17) « Si la science du Créateur avait un terme dans notre connaissance (c'est-à-dire pouvait être entièrement connue de nous), ce serait un amoindrissement à sa sagesse », se retrouve également sous l'anonyme dans les *Aphorismes des philosophes*[2]. Mais la même pensée, un peu autrement exprimée, se trouve aussi dans le Chazari (V, 21). Elle se rencontre déjà, attribuée à Socrate, chez Schahrastânî[3]. Malgré ces ressemblances, qui ne sont pas négligeables, il se peut que J. i. S. et Juda Halévi aient simplement puisé aux mêmes sources. Aussi bien, les relations amicales qu'il y eut entre ces deux auteurs et l'incertitude où l'on est de la date où ont été écrits le Chazari et le Microcosme font qu'il est impossible, s'il y a eu emprunt, de déterminer lequel a emprunté à l'autre. Enfin, la tendance rationaliste de J. i. S. est assez opposée au mysticisme de Juda Halévi. Celui-ci, adversaire acharné du Caraïsme, déplore l'abus qu'il fait du philosophisme en s'appuyant sur le verset : I Chron., XXVIII, 9 : « Et maintenant, Salomon, mon fils, *connais* le Dieu de tes pères et sers-

[1] *Op. cit.*, p. 332, note 201.

[2] מוסרי הפילוסופים, éd. Löw, p. 11.

[3] Ces exemples et d'autres sont réunis par Kaufmann, *op. cit.*, p. 326, note 190.

le. » J. i. S., quoique adversaire du Kalâm, est bien plus près de la spéculation caraïte; il prend lui aussi comme devise ce verset des Chroniques, classique chez les auteurs caraïtes. Kaufmann va donc vraisemblablement trop loin en faisant le Microcosme tributaire du Chazari.

M. H. ne s'étend pas dans sa préface sur les rapports entre J. ibn S. et le Kalâm. Outre Abou Yacoub, l'auteur du Manzouri (en hébreu : Joseph Haroéh), J. ibn S. pourrait avoir connu l'œuvre de Josef Alkirkisani.

Dans le chapitre III de la préface, M. H., sans s'étendre sur la théologie, l'éthique et l'eschatologie de J. i. S., précise la tendance du Microcosme ou plutôt le but didactique de l'œuvre. Sur l'influence exercée par le Microcosme M. H. ne dit rien. Maïmonide écrit qu'il ne connaît pas l'ouvrage, mais qu'il connaît l'homme et ses doctrines[1]. Il serait intéressant à la lumière du texte du Microcosme établi maintenant d'une manière satisfaisante par M. H., de comparer le rationalisme néo-platonicien de J. i. S. avec le rationalisme aristotélicien de l'auteur du Moré.

A ajouter à l'errata de la p. 79 : p. XIV, l. 7, lire : 46 ; p. XIX, l. 10, lire הקטן ; p. 69, l. 4 et 10, lire כעבד.

Le texte est bien imprimé. Mais quel avantage M. H. a-t-il trouvé à adopter la pagination de gauche à droite, qui est insolite et déroute ?

JULIEN WEILL.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XLV, p. 173. — M. S. Poznanski me signale un passage du *Kitab Altarik*, édité par Ad. Neubauer (Anecdota Oxoniensia, II, p. 109), où l'auteur, traduisant en arabe le texte de la *Meguillat Antiochos*, a justement l'orthographe בגראס *Bagras*. En outre, dans un texte araméen de la même Meguilla, que vient de publier M. Wertheimer (*Léket Midraschim*) d'après un ms. du Yémen, il y a également Bagras. Pareillement dans la traduction arabe contenue dans ce ms. — *Israël Lévi*.

Ibid., p. 224, dernière ligne. — מקרס קרס מקס(ק)[מ]ס = μακάρος κύριος μάξιμος. — *S. Krauss*.

T. XLVI, p. 212. — Nous sommes heureux d'informer nos lecteurs que M. Horace Hart, « controller » de l' « University Press », d'Oxford, a bien voulu nous autoriser à reproduire dans notre Revue le fac-similé du papyrus du Décalogue. Nous le publierons dans le prochain fascicule, en l'encadrant de quelques notes de paléographie. 30 juin 1903. — *Israël Lévi*.

[1] אני ידעתי את האיש ואת שיחו.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

ADLER (Elkan A.) et SÉLIGSOHN (M.). Une nouvelle chronique samaritaine (*fin*) 123
BERGMANN (J.). Les éléments juifs dans les pseudo-Cléméntines 89
BÜCHLER (Ad.). L'enterrement des criminels d'après le Talmud et le Midrasch 74
CRÉMIEUX (Ad.). Les Juifs de Marseille au moyen âge ..... 1 et 246
EPSTEIN (A.). Ordination et autorisation 197
KAYSERLING (M.). Les rabbins de Suisse 269
KRAUSS (Samuel). Les divisions administratives de la Palestine à l'époque romaine 218
KUIPER (K.). Le poète juif Ezéchiel ..... 48 et 161
LAMBERT (Mayer). De l'emploi des suffixes pronominaux avec *noun* et sans *noun*, au futur et à l'impératif 178
LÉVI (Israël). Un papyrus biblique 212
MARMIER (Général G.). Contributions à la géographie de la Palestine et des pays voisins (*suite*) 184
MONOD (Bernard). Juifs, sorciers et hérétiques au moyen âge, d'après les mémoires d'un moine du XIe siècle 237
SÉLIGSOHN (M.). Une critique de la Bible au temps des Gueonim. 99

NOTES ET MÉLANGES.

LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques 147
SCHWAB (M.) Mots hébreux dans les Mystères du moyen age 148

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.) I. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerus. Talmuds. Traktat Sabbath, par B. RATNER 154

II. Bereschit Rabba mit kritischem Apparate u. Kommentare, par J. Theodor 301
Lambert (Mayer). Die Aramaismen im Alten Testament, par E. Kautzsch 152
Lévi (Israël). Revue bibliographique, 4e trimestre 1902 et 1er semestre 1903 276
Poznanski (S.) Beiträge zur Geschichte der Raschi-Commentare, par A. Berliner 310
Weill (Julien). Der Mikrokosmos des Joseph ibn Saddik, par S. Horovitz 314
Additions et rectifications ..... 160 et 318

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 7 février 1903 I
Allocution de M. J.-H. Dreyfuss, président I
Rapport de M. M. Schwab, trésorier III
Rapport de M. Lambert sur les publications de la Société pendant l'année 1901-1902 VII
Conférence de M. Maurice Bloch sur les Poésies d'Eugène Manuel XXI
Procès-verbaux des séances du Conseil XLI
Statuts de la Société XLV
Liste des membres de la Société au 31 mars 1903 XLIX

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 7 FÉVRIER 1903.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *président.*

M. le Président ouvre la séance en ces termes :

Mesdames et Messieurs,

Je ne vous ferai point de discours d'ouverture. La soirée offre de tels attraits, dont vous avez d'avance savouré le programme, que j'aurais mauvaise grâce à vous faire languir.

Mesdames et Messieurs, le Président devrait être quelque peu rapporteur ; il devrait parler des événements importants de l'année écoulée. A ce point de vue, la tâche de votre Président est facile aujourd'hui. La Société des Études juives a vécu une année heureuse, puisqu'elle n'a point d'histoire. Elle a poursuivi le cours de ses destinées, soutenue par le talent de ses collaborateurs et la sympathie fervente de tous ceux qui, en France comme hors de France, s'intéressent à la science et à la littérature juives.

Vous êtes venus en si grand nombre pour entendre de la bouche du savant et consciencieux secrétaire le compte rendu si intéressant des travaux scientifiques de l'année, pour vous féliciter de la situation matérielle de notre Société avec l'habile trésorier, si fécond, je n'ose pas dire en ressources, mais si fécond en surprises ingénieuses qui font, au bon moment, surgir un excédent, alors que l'on s'attendait à un déficit.

Mais vous êtes venus surtout, Mesdames et Messieurs, pour entendre le conférencier, celui qui est toujours assuré de faire salle comble, celui qui sait, quelque sujet qu'il choisisse, exprimer avec

tant d'art et tant de charme à la fois, tout ce qu'il contient d'essentiel et d'original, de précis et d'anecdotique, d'élevé et de délicat.

M. Maurice Bloch, ce maître conférencier, a choisi cette fois un sujet dont le titre seul devait amener ici une affluence inusitée d'auditeurs : les poésies d'Eugène Manuel, d'Eugène Manuel dont le nom rappelle tout ce qui est bon, tout ce qui est noble, tout ce qui est touchant, tout ce qui est digne d'être chanté, glorifié par la magie sublime de la poésie, tout ce qui est divin et tout ce qui est humain surtout, c'est-à-dire tout ce qui fait l'homme, le citoyen, le chef de famille, le soldat et l'ouvrier.

Ce poète incomparable de la bonté, de l'humilité, du labeur, de la dignité morale, vous allez l'entendre, une fois de plus, célébré, d'abord, par une voix autorisée et éloquente, traduit ensuite, dans les plus belles de ses œuvres, par de charmantes et distinguées interprètes. Et vos applaudissements, Mesdames et Messieurs, confondront tout à l'heure dans le même hommage et le conférencier et les artistes, et la mémoire d'Eugène Manuel, et la digne et vénérée compagne de son existence.

J'ai dit que notre Société a vécu une année heureuse : je me trompe. Elle a eu aussi ses épreuves, et des épreuves douloureuses. Elle pleure la perte de plusieurs de ses plus anciens et plus fidèles adhérents : de M. Léon Leven, qui fut un des plus dignes et des plus sympathiques représentants de cette famille qui consacre son activité féconde et bienfaisante au service du développement intellectuel, moral et économique de notre pays ; de M. le Dr Édouard Meyer, dont la science de praticien fut à la hauteur du caractère de l'homme ; de M. Émile Ulmann, dont le nom est inscrit au frontispice de tant de monuments publics et privés qu'il a conçus et élevés par son inspiration et son talent d'architecte ; de M. Fernand Ratisbonne, un de nos membres perpétuels, qui tenait de l'héritage de ses aïeux et de sa distinction personnelle ce goût délicat et sûr pour les choses intellectuelles.

Qui n'a connu M. Hadamard, dont les vertus furent si hautes et la fermeté d'âme si inébranlable, qu'elles surent dominer la plus effroyable des catastrophes, celle où allaient sombrer pour jamais

la sécurité des siens et le bon renom de notre pays? En souvenir de l'intérêt bienveillant qu'il a témoigné à notre œuvre, sa digne veuve nous a fait parvenir un don important pour lequel nous lui exprimons notre vive gratitude. Mais ce n'est pas le seul deuil qui, dans ces derniers temps, a frappé cette famille, déjà si cruellement éprouvée. La sœur de M. Hadamard, Mme David Bruhl, qui depuis la mort de son vénéré et à jamais regretté mari, nous avait conservé sa précieuse sympathie, a été ravie, elle aussi, il y a peu de jours, à la tendresse de ses enfants, de ses proches, à l'estime et au respect de tous ceux qui l'ont connue et qui se sont associés de cœur à l'admirable éloge funèbre prononcée par M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn, son allié, par celui qui a tant de fois présidé, après l'avoir fondée, la Société des Études juives.

Vos regrets unanimes et votre souvenir ému honorent ceux que nous avons perdus, et votre sympathie chaleureuse sera pour leurs familles un adoucissement à leur douleur.

Mesdames et Messieurs, il est une tradition juive qui recommande à l'orateur de terminer, en toutes circonstances, son discours par quelque chose d'agréable, de réconfortant. Eh bien ! j'ai, en finissant, une bonne nouvelle à vous annoncer. Sans vous en douter, peut-être, notre Société des Études juives est près d'atteindre sa vingt-cinquième année ; elle entre exactement dans sa vingt-quatrième année. Un quart de siècle d'existence ! Quel magnifique historique à faire ! J'en laisse la tâche à mon heureux successeur.

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

Le budget de l'année 1902 comporte des dépenses imprévues, heureusement compensées par des recettes également imprévues. Ainsi, le n° 89 de la *Revue* a entraîné un supplément de dépenses de 260 francs pour intercalation de gravures ; par contre, le chiffre des honoraires du même numéro est d'une centaine de francs, inférieur à celui des autres numéros. En outre, vous avez accordé une souscription de 300 francs à la publication d'un volume de

conférences faites ici même, et une égale somme a été dépensée pour frais d'une conférence faite en 1902 et le classement de votre bibliothèque, qui commence à prendre de l'extension. Enfin, une pareille somme de 300 francs a payé la traduction d'une nouvelle partie, en préparation, des œuvres de Flavius Josèphe. Ces dépenses ont été largement couvertes par diverses recettes spéciales, savoir : un don de 200 francs qui nous a été fait par Mme veuve David Hadamard en mémoire de son mari, qui fut notre fidèle sociétaire, puis les souscriptions aux œuvres de Josèphe accordées par le Consistoire central et le Consistoire israélite de Paris, d'une part, et les ventes, d'autre part.

Recettes.

En caisse au 1er janvier 1902	856 fr.	25 c.
Cotisations	7.033	»
Souscription du Ministère de l'Instruction publique	375	»
Abonnements recueillis par le libraire	1.500	»
Souscriptions aux *Œuvres* de Josèphe	475	»
Ventes diverses des publications de la Société	367	65
Don de Mme Hadamard en mémoire de son mari	200	»
Revenus des valeurs en dépôt chez MM. de Rothschild frères et intérêts du compte courant	3.037	»
Total	13.844 fr.	90 c.

Dépenses.

Impression du n° 86 de la *Revue*	1.070 fr.	75	4.576 fr. 75 c.
— — 87 —	1.184	»	
— — 88 —	1.210	»	
— — 89 —	1.112	»	
Honoraires pour le n° 86	749 fr.	20	2.731 50
— — 87	751	50	
— — 88	627	»	
— — 89	603	80	
A reporter			7.308 fr. 25 c.

Report.....	7.308 fr.	25 c.
Appointements du secrétaire de la rédaction et du secrétaire-adjoint.....	2.400	»
Impression d'un demi-volume des *Œuvres* de Josèphe (net).....	675	»
Impressions diverses pour assemblée et conférences.	38	»
Encaissements.....	104	20
Magasinage et assurance.....	100	»
Gratifications et gages, frais de bureau.....	299	15
Frais de poste des quatre numéros et envois divers.	289	40
— gravures du n° 89, photographies et clichés sur bois.....	260	»
Honoraires au traducteur d'une nouvelle partie de Josèphe.....	300	»
Souscription au volume *Conférences,* par M. Maurice Bloch.....	300	»
Frais de déplacement d'un conférencier.....	150	»
Classement de la Bibliothèque de la Société.....	150	»
Total des dépenses.....	12.374 fr.	» c.

L'excédent est donc de 1.470 fr. 90 c.

Soyons tranquilles : cette somme ne restera pas longtemps liquide, nous en avons l'emploi. Elle servira à payer les frais d'impression d'un nouveau volume des *Œuvres* de Josèphe, qui est en préparation, et dont les frais de traduction ont été heureusement soldés depuis longtemps.

La situation avantageuse de votre budget est essentiellement due au bénéfice que donne la publication trimestrielle de votre *Revue.* S'il est vrai malheureusement que chaque année le nombre des souscripteurs diminue, par suite soit de décès, soit de défections, en revanche le nombre d'abonnements recueillis par votre dépositaire n'a jamais été plus élevé. Puisse cet état prospère s'améliorer encore !

M. Mayer Lambert, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1901-1902 (voir, plus loin, p. VII).

M. Maurice Bloch fait une conférence sur *Les Poésies d Eugène Manuel* (voir, plus loin, p. XXI).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil. Sont élus :

MM. Albert-Lévy, Maurice Bloch, Hartwig Derenbourg, J.-H. Dreyfuss, Zadoc Kahn, Israël Lévi, Dr Henri de Rothschild, Maurice Vernes, membres sortants.

Est élu président de la Société pour l'année 1903 : M. Sylvain Lévi.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1901-1902

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 7 FÉVRIER 1903

PAR M. MAYER LAMBERT, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

C'est toujours avec un peu de remords que votre secrétaire prend la parole. Il sait que son rapport retarde l'heure de la conférence si impatiemment attendue. Mais croyez bien que nul n'en souffre plus que lui-même. Il compare l'agrément que vous devez ressentir à entendre un excellent orateur traiter un sujet unique et, comme ce soir, des plus intéressants, à la peine qu'il éprouve en s'efforçant de coudre par un fil ténu — parfois une ficelle — les articles si divers dont se composent les quatre fascicules de la Revue. Combien il serait plus attrayant de se trouver en face de vastes et belles synthèses, de grands tableaux historiques et littéraires, au lieu d'avoir à rendre compte de minuties exégétiques, bibliographiques ou chronologiques. La science moderne, par la tâche qu'elle impose aux travailleurs, est bien faite pour nous inspirer la modestie. Elle nous donne à comprendre que nous sommes en ce monde des ouvriers chargés d'apporter des pierres minuscules à un édifice dont nous ne connaissons pas le plan d'ensemble. Mais, s'il nous est interdit d'être ambitieux, nous ne devons pas non plus nous décourager, et si notre ouvrage n'est pas brillant, il est sérieux et utile.

Certes, tout n'est pas matière de science. De même que les griffonnages d'un enfant ne peuvent pas entrer dans l'histoire de l'art, de même certaines œuvres ne méritent pas d'être étudiées, parce qu'elles n'ajoutent rien à la connaissance de l'esprit humain. Notre Revue s'efforce de les écarter, et, sauf exceptions, elle y réussit.

Les études bibliques ont été, cette année, mieux représentées que les années précédentes, sans cependant occuper la place qui leur revient. M. le général Marmier — qui a fait de la topographie active à Madagascar et y a gagné ses deux derniers grades — a repris ses études sur la géographie de la Palestine[1]. Il a mis à profit de nouveaux et fort précieux documents qui sont venus, il y a quelques années, jeter une vive lumière sur l'état du pays de Canaan avant la conquête hébraïque. En 1888, des paysans égyptiens trouvèrent à El-Amarna, sur la rive orientale du Nil, une quantité de tablettes écrites en assyrien, la langue officielle d'il y a 4000 ans. Ce sont des lettres envoyées au roi d'Égypte par les fonctionnaires de la Palestine et rapportant les incursions des voisins et les luttes entre les gouverneurs de Canaan. Ces lettres contiennent une foule de noms de villes palestiniennes. La difficulté est de les identifier avec les localités mentionnées dans la Bible. M. Marmier, partant de cette idée ingénieuse que les lettres qui emploient les mêmes formules de politesse proviennent d'une même région, obtient des résultats très intéressants et qui attireront l'attention des spécialistes.

Pour l'exégèse biblique nous relevons quelques notes de M. Bacher[2], qui donne un excellent sens à un verset d'Isaïe, en changeant une lettre d'un mot ; de M. Kaminka[3], qui montre, en s'appuyant sur le Psautier arménien, que le titre d'un psaume ne se rapporte pas à ce psaume[4], mais au précédent ; enfin de votre secrétaire, qui continue, entre autres, la série de ses dittographies verticales. J'ai nommé ainsi la faute de copiste qui consiste à al-

[1] T. XLIII, p. 161 et suiv., et t. XLIV, p. 29 et suiv.
[2] T. XLIV, p. 283.
[3] T. XLIII, p. 269 et suiv.
[4] T. XLIII, p. 129 et 268, et t. XLV, p. 122.

térer un mot d'après le mot placé au-dessus ou au-dessous. C'est un accident qui produit parfois des erreurs curieuses dans le texte biblique.

M. Chajes[1] a donné un certain nombre de notes lexicographiques, en se servant de rapprochements suggestifs, sinon décisifs, entre des termes hébreux difficiles à expliquer et des termes correspondants de l'arabe.

Votre secrétaire a aussi écrit un article sur les anomalies du pluriel en hébreu [2]. Vous lui pardonnerez de ne pas insister.

La littérature biblique est continuée par les apocryphes, dont les uns complètent l'histoire juive, tels sont les Macchabées, d'autres racontent des histoires édifiantes, comme Tobit, d'autres enfin ressemblent aux Proverbes, comme le livre de Ben Sira, dont nous avons parlé longuement les années précédentes. Les apocryphes, comme vous le savez, n'existent presque tous qu'en grec, soit qu'ils aient été écrits primitivement en cette langue, soit que l'original hébreu ait disparu, ce qui est le cas le plus fréquent. On a discuté s'il en était ainsi pour Tobit. M. Israël Lévi [3] se range du côté de ceux qui croient que c'est une traduction de l'hébreu en s'appuyant sur une erreur du texte, causée par une confusion possible seulement en hébreu.

Quelqu'un avait cru retrouver le texte hébreu du premier livre des Macchabées, dans un ms. de la Bibliothèque Nationale. C'eût été une belle découverte après celle du texte hébreu de l'Ecclésiastique. Mais M. I. Lévi [4] démontre facilement que le manuscrit est une traduction d'un texte latin. Le traducteur, en effet, a transporté dans les noms propres les terminaisons latines. Le texte hébreu authentique des Macchabées est encore à trouver.

Il n'y a aucune opinion scientifique dont on ne puisse prendre le contrepied. Il semblait établi que le premier livre des Macchabées avait une valeur historique plus grande que le second, où abondent les récits merveilleux. Un savant moderne, et non des moindres,

[1] T. XLIV, p. 223 et suiv.
[2] T. XLIII, p. 206.
[3] T. XLIV, p. 288.
[4] T. XLIII, p. 215.

M. Niese, a soutenu la thèse inverse. M. Lévi[1] fait voir que ses arguments ne sont pas concluants, et il s'en tient à l'opinion ancienne.

M. Lévi[2] a, enfin, réuni un certain nombre de citations de l'Ecclésiastique, par lesquelles on voit l'autorité dont cet apocryphe a joui auprès des Juifs et des Chrétiens. Ben Sira, l'auteur de cet ouvrage, a été le héros de toutes sortes de légendes. Par confusion avec Jésus de Nazareth, on lui a attribué une nativité miraculeuse, mais assez scabreuse. Un autre conte lui donne pour femme une nommée Afiquia, qui sut éviter avec adresse une tentative du roi Salomon sur sa vertu. M. Lévi[3] pose un point d'interrogation sur ce nom d'Afiquia, qu'on ne retrouve nulle part ailleurs.

A ce propos, mentionnons que M. Théodore Reinach rapporte, sur la naissance de Jésus lui-même, une légende dont il a cherché aussi vainement l'explication[4]. Un peintre italien de la Renaissance représente, au lieu de la crèche traditionnelle où l'enfant aurait été placé, le sarcophage d'un augure romain, qui aurait servi de berceau. D'où est venue à l'artiste cette idée? Avis aux amateurs d'énigmes.

Des noms plus historiques que celui d'Afiquia, mais parfois aussi difficiles à expliquer, ce sont ceux des docteurs du Talmud. M. Chajes[5], qui a consacré un travail à cette onomastique, nous a donné quelques notes complémentaires, où il a utilisé les découvertes épigraphiques récentes.

Dans cet ordre d'idées signalons l'explication que M. H. Derenbourg[6] a donnée d'une épithète assez singulière décernée à un dieu nabatéen, et qui signifierait ivre sans avoir pris de vin. M. Derenbourg en rapproche ingénieusement un passage d'Isaïe où Jérusalem est appelée « ivre, mais non de vin ».

Ce sont aussi des noms de divinités auxquels M. Isidore Lévy[7] a consacré une étude approfondie, en montrant que les textes tal-

[1] T. XLIII, p. 215 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 29.
[3] *Ibid.*, p. 231.
[4] *Ibid.*, p. 273 et suiv.
[5] T. XLIV, p. 126 et suiv.
[6] *Ibid.*, p. 124.
[7] T. XLIII, p. 183 et suiv.

mudiques peuvent nous fournir d'utiles renseignements sur les divinités adorées par les Sémites païens et qui prennent dans les inscriptions latines des noms tels que Jupiter Heliopolitanus ou qui ont conservé leur désignation sémitique comme Nadbak. Par la même occasion, M. Isidore Lévy parle des rites syriens concernant les endroits où l'on puisait de l'eau en l'honneur de divinités agricoles. Ces rites, dont quelques-uns se sont conservés jusqu'au siècle dernier, ont leur équivalent dans la fête de l'eau qui était célébrée avec tant de réjouissances par les Juifs dans les dernières années du second temple à Jérusalem. Pour une fois dans l'année, la libation de vin était remplacée sur l'autel par de l'eau. Il n'en est plus resté dans les synagogues que les sept processions de Hoschana Rabba destinées à demander à Dieu d'envoyer la pluie. Je n'ai pas besoin de vous rappeler que la prière pour l'eau avait une grande importance en Palestine, où les saisons de pluie sont fixes et où le manque d'eau amène des disettes épouvantables. Nous, au contraire, nous nous plaignons parfois que les prières pour la pluie soient trop bien exaucées !

La littérature des apocryphes a été suivie par la littérature midraschique, qui contient parfois des matériaux dont les historiens peuvent faire leur profit, mais dont ils doivent user avec prudence. Dans son article sur les *Dosithéens* M. Krauss avait cru pouvoir tirer d'un Midrasch nommé *Les Chapitres de R. Éliézer* une indication sur les relations hostiles existant entre les Juifs et les Samaritains au IIe siècle avant l'ère vulgaire. M. Büchler[1] montre que cette indication se rapporte à une période plus moderne de mille ans. C'est au VIIIe siècle que les Samaritains furent considérés par les Juifs comme tout à fait païens, et que l'on s'interdit même de manger leur pain. Mais dans la période talmudique les Samaritains étaient encore, à certains égards, traités comme des Juifs.

La secte samaritaine s'est de plus en plus réduite et est sur le point de s'éteindre. Il en reste encore quelques familles à Naplouse. Même au temps où elle était florissante, cette secte n'a pas produit

[1] T. XLIV, p. 50 et suiv.

d'œuvres marquantes. Leurs chroniques, dont MM. Adler et Séligsohn [1] publient un échantillon, ne valent pas grand chose. C'est un ramassis de légendes et de faits historiques travestis dont la fadeur n'est pas rachetée par le style.

Une autre secte, qui eut aussi à son heure une grande importance et qui est maintenant bien déchue, ce sont les Caraïtes. Au VIIIe siècle un nommé Anan, écarté de l'exilarcat à cause de son caractère, se révolta contre les Rabbanites. M. Poznanski [2] expose qu'Anan rallia, en quelque sorte, les débris de l'ancienne secte des Sadducéens, qui avait fleuri dix siècles plus tôt. Cependant Anan prétendit poser de nouveaux principes. Il voulut supprimer la loi orale, mais il forma lui-même un nouveau Talmud, car un texte a toujours besoin de commentaires. Seulement comme il avait admis pour chacun la même liberté dont il avait usé, ses théories n'eurent aucune autorité, et l'anarchie qui ne cessa de régner chez les Caraïtes fut la cause principale de leur ruine. En effet, si le principe de la liberté de penser est fécond et utile, il est clair qu'il n'en est pas de même de la liberté d'agir. C'est l'obéissance à un pouvoir législatif reconnu qui a permis au judaïsme rabbanite de survivre à toutes les sectes auxquelles il a donné naissance.

Le fondateur principal des écoles de Babylonie avait été Rab, le disciple et ami de Juda le Saint, qui lui donna l'investiture. A quelle date Rab créa-t-il l'école de Sora? M. Isaac Halévy avait cru pouvoir apporter de nouvelles données pour l'établir. M. Epstein [3] les détruit les unes après les autres et montre que M. Halévy, si sévère pour les historiens juifs modernes, n'échappe pas lui-même à la critique. Ce qui est particulièrement à retenir de l'article de M. Epstein, c'est la relation qu'il établit entre la rédaction de la Mischna et le développement des écoles de la Babylonie. Une fois que la loi orale fut mise par écrit, les Babyloniens cessèrent de dépendre des savants palestiniens. Ayant la Mischna à leur disposition, ils purent la commenter et l'étendre par eux-mêmes et ils l'emportèrent bientôt en importance sur les écoles de la Palestine.

[1] T. XLIV, p. 188 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 161.
[3] *Ibid.*, p. 45 et suiv.

Les Palestiniens renoncèrent difficilement à la suprématie qu'ils avaient exercée si longtemps. Nous avons parlé l'année dernière du schisme qui faillit éclater à propos du calendrier. M. Epstein [1] revient sur cette question pour expliquer l'erreur de Ben Méir, le rabbin palestinien. Celui-ci avait rapporté à la néoménie de Nisan une règle applicable à celle de Tisri, et son entêtement faillit couper en deux le judaïsme, car les fêtes n'auraient plus été célébrées en même temps par tous les Israélites.

Les écoles palestiniennes, quoique moins influentes que celles de la Babylonie, n'en continuèrent pas moins d'exister. On le voit par une consultation adressée par les Juifs du Rhin en 960 au sanhédrin de Jérusalem et qui est rapportée par un voyageur juif du XIIe siècle. La consultation portait sur une question de *kascher* et sur la venue du Messie, dont les Juifs avaient entendu parler. La réponse qu'ils reçurent leur enleva toute illusion. Peut-être doit-on rattacher ces bruits concernant le Messie aux calculs que Saadia avait faits dans son livre de théologie pour fixer la date de son arrivée. S'il ne s'était pas trompé, c'est bien à cette époque que le Libérateur tant attendu serait venu. La mort épargna à Saadia la déception de voir ses calculs démentis par l'événement M. Büchler [2] montre que la relation du voyageur juif, que l'on avait traitée de fausse, est absolument authentique.

De la Palestine, les Juifs avaient passé en Égypte et dans tout le nord de l'Afrique. M. Monceaux [3] nous donne une étude très nourrie sur l'établissement des Juifs dans la Mauritanie. Une légende y fait déjà venir les Cananéens chassés de la Palestine par les Juifs. Les Israélites y étaient en grand nombre sous la domination romaine. Ils ont laissé de curieux monuments, comme la belle mosaïque de la synagogue d'Hammam Lif, représentant des paysages et d'autres scènes décoratives. Cette mosaïque était due à la générosité de dames juives du temps, dont les inscriptions ont conservé les noms. A Carthage, on a trouvé une nécropole juive, contenant environ deux cents caveaux. Les couloirs y sont ornés de motifs divers de sculp-

[1] T. XLIV, p. 230 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 237.
[3] *Ibid.*, p. 1 et suiv.

ture en partie colorés, de génies, de cavaliers, de scènes de la vie rustique. Ces tableaux agricoles forment un étrange contraste avec la destination de l'endroit. La présence des Juifs est aussi attestée par les polémiques, dont quelques-unes très acerbes, que les évêques ont dirigées contre eux depuis le IIe siècle jusqu'à l'arrivée des Arabes. D'abord unis, les Juifs et les Chrétiens n'avaient pas tardé à se prendre en haine. Dès que l'Église chrétienne eut cessé d'être persécutée par les païens, elle se mit à persécuter les Juifs. Les Juifs, pour échapper aux vexations, se répandirent dans le Sud jusque chez les Berbères, de sorte que, lorsque les Arabes vinrent, beaucoup des tribus étaient gagnées au judaïsme. Ces tribus résistèrent aux nouveaux conquérants, et l'on a gardé le souvenir d'une vaillante juive, la Cahina, c'est-à-dire la magicienne, qui dirigea la lutte contre l'envahisseur. Moins heureuse que Jeanne d'Arc, elle ne put empêcher son pays d'être pris par l'ennemi et elle fut tuée. Un anonyme lui a consacré récemment une brochure intéressante que je signale à notre conférencier pour le jour où il parlera ou reparlera des héroïnes juives. Les Juifs de l'Afrique, qui descendent en partie de ces Juifs indigènes, sont donc plus anciens dans le pays que les Arabes, comme les Juifs de France sont venus dans notre patrie avant les Francs.

En Tunisie, à Kairouan, il y eut au moyen âge une école célèbre de talmudistes. L'un d'eux, R. Nissim, composa un commentaire sur le Talmud, qu'on n'a retrouvé qu'en partie. M. Israël Lévi [1] en a donné un fragment provenant de la Gueniza du Caire.

Dans le monde musulman, les Juifs exercèrent sur les Arabes une grande influence comme on le voit par les nombreuses légendes qui ont passé des premiers aux seconds, et dont M. Goldzieher nous fournit plusieurs exemples [2]. C'est ainsi que des auteurs musulmans appliquent aux juges des temps des Oméyades l'anecdote talmudique suivante : Un plaideur avait envoyé une lampe à un juge pour se le rendre favorable, mais son adversaire lui avait envoyé de son côté un mulet. Le premier voyant que le juge ne semblait pas lui donner raison, voulut lui rafraîchir discrètement la mémoire et lui

[1] T. XLIV, p. 294.

[2] T. XLIII, p. 1 et suiv., et t. XLIV, p. 63 et suiv.

dit : Ma cause est plus lumineuse qu'une lampe. Le magistrat lui répliqua avec non moins de discrétion : « Un mulet a brisé ta lampe. » — L'idée que Dieu est présent au chevet du malade, et que rendre visite à un malade, c'est, par conséquent, rendre visite à Dieu, a passé des Juifs aux Arabes. Inversement des locutions arabes ont été adoptées par les Juifs, comme l'expression « Qu'il ne m'arrive pas de mal tant que l'âne ne montera pas sur l'échelle », employée par les copistes juifs et dont les Mahométans se servent pour désigner une chose impossible. Ibn Ezra, célèbre grammairien et philosophe, se plaignant de la malchance qui le poursuivait, emprunte aux Arabes cette plaisanterie : « Si je vendais des draps mortuaires, personne ne mourrait ! »

Pour terminer ce qui concerne les Juifs de l'Orient [1], nous mentionnerons les articles de M. Séligsohn sur des *azharot*, ou poésies contenant les 613 préceptes, composées par un juif persan. D'autres poésies [2] racontent les persécutions qui eurent lieu en Perse au XVIIe siècle, et qui auraient eu pour cause le vol d'un poignard appartenant au roi. Un seigneur l'aurait pris et l'aurait vendu à des Juifs. C'est sur eux que retomba la colère du souverain. Il est vrai qu'un voyageur français, Chardin, dit que le poignard fut vendu à un Indien. Quoi qu'il en soit, ce qui est sûr, c'est que le roi de Perse chassa les Juifs d'Ispahan.

Passons de l'Orient à l'Occident. M. Lévi [3] nous parle d'un curieux procès qui eut lieu entre Juifs au XIVe siècle dans la Franche-Comté. Le comte de Montfaucon avait contracté une dette envers un nommé Samuel. L'associé de celui-ci, Samson, lui en donna quittance sans avoir été payé. Les héritiers de Samuel traduisirent Samson devant un tribunal de rabbins, qui le condamna à payer le montant de la créance. Samson disait qu'il n'avait donné quittance que sous menace de mort. Il en appela à d'autres rabbins, qui lui donnèrent raison, M. Lévi détermine l'endroit où se produisit l'affaire et donne des détails sur les rabbins qui y prirent part.

M. Kayserling continue ses notes instructives, mais attristantes

[1] T. XLIV, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 87 et suiv., et 244 et suiv.
[3] T. XLIII, p. 237 et suiv., et XLIV, p. 73 et suiv.

sur les Juifs d'Espagne [1]. C'est surtout de Cordoue, la patrie de Maïmonide, que notre collaborateur s'est occupé cette année. La persécution de 1391 exerça ses ravages dans cette ville. Près de deux mille Juifs y furent tués. Le roi d'Espagne en ut très irrité, parce que le massacre des Juifs diminuait ses revenus. Il punit les meurtiers en leur imposant une amende énorme, qu'il ne parvint pas, d'ailleurs, à se faire payer.

Cette même persécution s'étendit à l'île de Majorque, où la population juive, très mélangée, se convertit en masse au christianisme. Les descendants de ces Juifs forment encore aujourd'hui un groupe distinct que l'on appelle *Chuetas*, ou mangeurs de porc.

A Cordoue, il y eut de bonne heure des marranes ou néo-chrétiens. Mais pour avoir abandonné la religion de leurs pères, ils n'en étaient pas plus tranquilles. En 1477, ils faillirent être massacrés et durent se réfugier à Séville. L'un deux est connu comme poète, quoique de son métier il fût fripier. Il se prit de querelle avec un autre poète, également converti, qui était commandeur d'un ordre militaire : tous deux se jetaient à la face leur origine juive. Seulement le commandeur écrivait dans le langage des Halles et le fripier mettait de l'élégance dans ses vers. D'ailleurs, malgré sa conversion, celui-ci resta juif de cœur.

Une fois l'inquisition établie à Cordoue, les marranes expièrent durement leur attachement secret à leur ancienne religion. Les autodafés se succédèrent chaque année. Celui de 1665, où trois néo-chrétiens furent brûlés vifs, fut l'occasion de grandes réjouissances. Les actes de foi ne cessèrent qu'à la fin du XVIIIe siècle. C'est surtout parce que les autodafés se maintinrent en Espagne jusqu'à une époque très rapprochée de nous, que l'inquisition de ce pays a acquis une réputation de férocité, justifiée d'ailleurs. Mais l'inquisition en France, à une époque plus ancienne, fut, comme nous l'a montré M. Salomon Reinach, tout aussi cruelle.

L'expulsion des Juifs d'Espagne faillit entraîner celle des Juifs de Naples; Charles-Quint, jaloux des lauriers de Ferdinand d'Aragon, voulut les expulser. Il envoya une lettre en français au prince

[1] T. XLIII, p. 123 et suiv., 253 et suiv., 275 et suiv. ; t. XLIV, p. 297 et suiv.

d'Orange pour le consulter à ce sujet. Nous ne savons ce que celui-ci répondit, mais les Juifs restèrent.

En Allemagne il n'y eut jamais d'expulsion totale comme en Angleterre, en France et en Espagne. Mais, plus qu'ailleurs, les Juifs y eurent à se défendre contre les accusations de meurtre rituel. M. Hildenfinger[1] nous parle d'une de ces accusations qui se produisit à Waldkirch, en 1503, et qui eut son contre-coup sur l'Alsace. Deux voleurs avaient prétendu avoir aidé les Juifs à saigner — non pas tuer — un enfant chrétien, et ils auraient distribué le sang à d'autres Israélites. On arrêta plusieurs Juifs, dont deux moururent en prison. Finalement un des accusateurs finit par rétracter ses dires, et les Juifs restants furent remis en liberté. Il est encore heureux que la dénonciation ait été reconnue fausse, car elle aurait pu autrement grossir le dossier des crimes rituels recueilli par les gens bien pensants.

La tranquillité intérieure a rarement régné chez les Juifs quand ils n'étaient pas persécutés ; c'est, d'ailleurs, le fait des peuples libres, comme l'a déjà remarqué Montesquieu, de discuter et même de se disputer. A Amsterdam, où les marranes espagnols s'étaient réfugiés et avaient repris leur ancienne religion, libéraux et orthodoxes pouvaient difficilement s'entendre. A propos de questions concernant la cabbale et le *kascher*, on se plaignit de l'attitude d'un président de synagogue et on le fit excommunier par un célèbre rabbin polonais. L'anathème ne paraît pas avoir produit grand effet, mais il y eut scission dans la communauté, et les dissidents fondèrent une nouvelle synagogue. Cela valait mieux que d'allumer des bûchers pour supprimer les hérésies !

C'est encore des disputes entre Juifs et même entre chefs religieux que nous raconte M. Ginsburger dans son article sur Elie Schwab, rabbin de Haguenau au XVIIe siècle[2]. Ce pasteur eut tout de suite maille à partir avec ses collègues au sujet de l'étendue de sa circonscription. Puis il eut à batailler au sujet de fonctionnaires de la communauté que l'on voulait congédier sans son assentiment.

[1] T. XLIV, p. 129 et suiv.

[2] *Ibid*, p. 260.

A ces querelles intestines se joignirent des procès intentés par les magistrats, parce qu'il avait hébergé des Juifs étrangers. Elie Schwab mourut, dit-on, d'aliénation mentale, ce qui n'a pas lieu d'étonner, avec tous les tracas que lui avaient donnés ses ouailles. C'était une rude tâche que de diriger ces vieilles communautés d'Alsace-Lorraine, où la discorde était à l'état endémique. Mais c'était peut-être préférable à l'indifférence !

Quoique les Juifs aient été expulsés de France au XIVe siècle, on en retrouve de temps à autre en différents endroits, en dehors de l'Alsace-Lorraine, du Comtat, de Bordeaux et de Bayonne. Au XVIIe siècle on voit par un document publié par M. Crémieux [1] qu'un Juif, nommé Lévy, était chargé à Marseille de percevoir un impôt sur les Juifs étrangers de passage. Ce Lévy, devançant certain publiciste antisémite, prenait pour juif maint chrétien et lui extorquait de l'argent. M. Crémieux reproduit les lettres de plaintes dirigées contre ce personnage par ses victimes. Nous ignorons, d'ailleurs, en quoi consistait le droit que les Juifs devaient payer.

Plus surprenante encore est la présence de Juifs en Bretagne au XVIe et au XVIIe siècles. Et cependant le fait est attesté par des inscriptions tombales que M. Schwab a recueillies [2]. L'une a été trouvée à Quimperlé. C'est un petit poème funéraire à la mémoire d'un certain Salomon, fils de Jacob Sémahès, mort en 1574, près de deux siècles après l'expulsion des Juifs de France. Son nom indique un Juif espagnol, venu peut-être de Bordeaux. Le second monument se trouve sous une porte d'un couvent de sœurs à Landerneau et rappelle par une inscription hébraïque et espagnole le souvenir d'Isaac de Machora, qui prit part dans l'armée anglo-batave à l'attaque des ports français en 1694. Il y fut blessé et mourut quelques semaines après. Il était sans doute originaire de la Hollande, et il est peu probable, comme paraît le croire notre savant collègue, qu'il ait résidé en Bretagne.

Nous touchons à l'histoire contemporaine avec la notice que

[1] T. XLIV, p. 301.
[2] T. XLIII, p. 117 et suiv.

M. Salomon Reinach[1] a consacrée à une famille juive de Novallara (Italie). Un certain Lazare Lévi, natif de Novallara, fit, en 1781, un voyage en France, et, étant à Lyon, fit la connaissance d'une demoiselle Mailfert, qu'il épousa, sans d'ailleurs se convertir lui-même au christianisme. C'est un fait très remarquable que le mariage ait été autorisé à cette époque dans ces conditions. De cette union naquit un fils, Servandio, qui fut professeur de mathématiques. Comme sous la Restauration un Juif ne pouvait occuper de poste dans un lycée de France, on l'envoya à l'île Bourbon. Mais le navire fut jeté sur les côtes d'Angleterre, et Lévi resta dans ce pays jusqu'à l'avènement de Louis-Philippe. Il reprit alors du service dans sa patrie. Il se maria en secondes noces avec la sœur d'Olinde Rodrigue et fut le beau-père du savant très distingué Alexandre Bertrand, mort tout récemment et dont M. Salomon Reinach a été l'auxiliaire et est devenu le successeur, au musée de Saint-Germain. Le chapitre généalogique qui relie l'humble marchand italien au célèbre membre de l'Institut est caractéristique pour l'histoire des Juifs modernes.

Pour clore cette revue de la *Revue*, il me reste à relever les notices bibliographiques de M. Bacher[2], sur des ouvrages de littérature et d'histoire talmudique, de M. Eppenstein[3], sur un dictionnaire hébréo-persan, publié par M. Bacher, de M. Kont[4] sur les travaux de la Société israélite de Hongrie, de votre secrétaire[5] sur des ouvrages grammaticaux parus en Allemagne, entre autres la 27e édition d'une grammaire hébraïque (quand donc un ouvrage sur l'hébreu aura-t-il vingt-sept éditions en France?) et enfin la *Revue bibliographique* de M. Israël Lévi, précieux répertoire de toutes les publications intéressant les études juives, parsemée de notices que les auteurs feront bien de méditer.

En outre de la Revue, la Société a fait paraître la suite des œuvres de Flavius Josèphe, le *Contre Apion*. Le présent fascicule

[1] T. XLIII, p. 135 et suiv.
[2] *Ibid.*, p. 139 et suiv., p. 310 et suiv.; XLIV, p. 32 et suiv.
[3] T. XLII, p. 152 et suiv.
[4] *Ibid.*, p. 154 et suiv.
[5] *Ibid.*, p. 306 et suiv.; XLIV, p. 307 et suiv.

offre un intérêt tout particulier, car c'est une réponse aux antisémites d'il y a 2000 ans. On y voit que les procédés n'ont pas depuis beaucoup varié. La traduction de ce fascicule est due à la plume élégante et fidèle de M. Léon Blum. Les notes sont de M. Théodore Reinach, qui dirige cette publication. On y retrouvera — ai-je besoin de le dire? — cette sûreté et cette sobriété qui distinguent les annotations de notre éminent collaborateur. Nous devons aussi des remerciements à un autre M. Blum, dont vous n'avez pas oublié la conférence chaude et éloquente qu'il nous fit l'an dernier sur la Déclaration des droits de l'homme. Mais, par contre, cet orateur mérite un blâme pour n'avoir pas acquitté sa dette envers la Société des Etudes juives. Nous attendons encore que M. Blum écrive sa conférence. Ce reproche, nous ne l'adresserons pas à l'orateur de ce soir, car nous aurons avec M. Bloch l'avantage d'entendre d'abord et de relire ensuite ce qu'il nous dira de M. Eugène Manuel. Ce sera double plaisir et double profit!

LES
POÉSIES D'EUGÈNE MANUEL

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 7 FÉVRIER 1903

PAR M. MAURICE BLOCH.

MESDAMES, MESSIEURS,

« Vers 1866, je sortais tous les jours du Théâtre-Français, bras dessus bras dessous, avec mon cher maître Régnier ; — c'est Coquelin qui parle — nous passâmes devant la Librairie Nouvelle et, jetant un coup d'œil sur la vitrine, nous y aperçûmes, encore revêtu de la bande virginale « Vient de paraître », un volume intitulé modestement : *Pages Intimes*. — Régnier me demanda si je connaissais l'ouvrage, et, sur ma réponse négative : « Il est, me dit-il, d'un professeur de mon fils, un homme que j'aime beaucoup... Venez chez moi, je veux vous lire quelques pages. »

Mesdames, Messieurs, je ne suis point Régnier ; mais, à défaut, nous avons d'excellents artistes que vous aurez le plaisir d'entendre tout à l'heure. Peut-être, après les avoir écoutés et applaudis, quelques-uns d'entre vous feront-ils ce que fit Coquelin : il courut acheter les poésies de Manuel et les apprit par cœur.

C'était en 1866. Mais les premiers essais poétiques de Manuel avaient paru dans la *Revue des Deux-Mondes* quelques années auparavant. Et lorsque l'auteur, peu de temps avant sa mort, s'occupa de l'édition complète et définitive de ses œuvres, il jeta un coup

d'œil en arrière ; il se demanda si ses poésies, qui remontaient à près d'un demi-siècle, n'avaient pas trop vieilli, si elles répondaient bien encore aux sentiments, aux aspirations de l'heure présente.

Je retrouve bien dans cette inquiétude la modestie de Manuel ; mais il avait trop de bon sens, trop de goût pour ne pas sentir qu'il était plus que jamais dans le mouvement, qu'il était, comme on dit, en plein dans l'actualité, et ce sera toujours de l'actualité de parler de ces choses dont nous entretient Manuel.

C'est d'abord le foyer domestique « avec ses devoirs, ses bonheurs, ses deuils » ; c'est encore « la vie des humbles, des déshérités avec ses réalités cruelles et ses navrants secrets ».

Ce qui vous frappera surtout en lisant Manuel, c'est la grande place qu'il donne dans ses œuvres aux petits, aux humbles, à tous ceux qui souffrent, à tous ceux qui pleurent. Et, à cet égard, nul n'a peut-être mieux jugé l'œuvre de Manuel que Manuel lui-même. Dans une excellente notice sur Octave Feuillet, il résume ainsi son opinion sur le romancier : « La noblesse remplit presque à elle seule les romans et les pièces d'Octave Feuillet, comme les rois et les princes dans notre théâtre classique. Et l'on en arrive à se demander s'il n'y a pas en tout cela un peu trop de gentilhommerie et d'honneur à la façon de l'ancienne France, si cette société où se complaît l'auteur et dont l'état civil est toujours emprunté à l'armorial, est vraiment celle qu'il importe d'étudier et de donner pour modèle à l'exclusion de toute autre... Octave Feuillet avait le droit de circonscrire ses études, mais il ne nous est pas interdit de le regretter, en songeant à toutes les fenêtres que Dumas et d'autres ont ouvertes si largement sur le dehors. Et quelle place restait-il pour la vie réelle, pour les passions d'un autre ordre où l'amour n'est pas tout, pour les problèmes sociaux, pour les misères, pour les convoitises, pour les romans de chaque jour et les drames de la rue ? »

N'y a-t-il pas là comme un retour d'Eugène Manuel sur lui-même et comme une indication du rôle de l'écrivain dans la démocratie moderne ? Ce qui manque à Octave Feuillet, vous le trouverez chez l'auteur des *Pages Intimes* et des *Poèmes Populaires*. Suivez-

le : il vous conduira dans la mansarde de l'ouvrier, dans le garni de la pauvre veuve, dans la roulotte du saltimbanque, dans les fossés des fortifications où fréquentent les rôdeurs, et jusque dans les cabanons des hôpitaux. Et partout il retrouve l'humanité, et partout il nous intéresse à elle.

L'écrivain excelle à donner la note touchante ; ses pensées sont parfois de la plus exquise délicatesse :

Vous avez tous voyagé la nuit en chemin de fer ; parfois, en regardant par la portière du wagon, quand tout dort, quand tout est plongé dans l'obscurité, vous avez pu voir au loin une petite lumière. Qui veille si avant dans la nuit? Quelles sont les occupations ou les préoccupations, les ennuis ou les chagrins de celui ou de celle qui envie peut-être le sommeil de ses voisins, qui se croit seul, abandonné au monde? Erreur ! Un voyageur a vu la lumière, un voyageur a donné une pensée à la personne qui souffre, qui pleure ou qui rêve. — Et ce voyageur est le poète.

Vers tous ces inconnus mon rêve se transporte,
Sans qu'ils sachent jamais qu'à travers l'ombre un cœur,
Dans ce wagon qui fuit, a battu près du leur.

La pensée, je le répète, est des plus délicates, et ce genre de pensées abonde dans Manuel.

N'est-ce pas lui qui dit dans les *Abandonnés :*

Je ne sais rien qui soit plus triste
Que ces vieux tombeaux délaissés,
Où jamais ne vient le fleuriste
Et que la mousse a tapissés.

Et le poète, qui vient de voir nombre de tombes disparaissant sous les couronnes, le poète s'arrête devant une pierre nue, où personne ne dépose un souvenir, où personne ne vient même dire une prière. Personne? Si, le poète.

Dans ta tombe déserte et nue
Du moins ma prière descend.
Repose en paix, âme inconnue,
Reçois le salut du passant.

J'ai dit que la pensée du poète allait à ceux qui souffrent, à ceux qui pleurent. Mieux encore! Sa pensée va vers ceux auxquels on ne pense pas; sa pensée va vers ceux auxquels on ne pense plus. Et quoi d'étonnant qu'on oublie ceux qui ne sont plus! On oublie même ceux qui sont encore. Combien de fois n'est-il pas arrivé à chacun de nous de vouloir rendre visite à un vieil ami! Et l'on remet au lendemain, et au surlendemain,

Et la lettre de mort un matin vient nous dire :
« Vous ne le verrez plus jamais... Priez pour lui. »

Quelle expérience, quelle triste expérience des choses de la vie! Ah! le poète a beaucoup vu, beaucoup réfléchi. Il a été le témoin de bien des misères; il a connu bien des spectacles désolants; mais il ne partira pas de là pour maudire ou blasphémer; non, il en profitera pour ouvrir nos âmes aux plus beaux sentiments dont l'âme humaine est capable, à la bonté, à la pitié.

Voyez la *Mort du Saltimbanque!* — Après la représentation en plein air, le saltimbanque est tombé malade; le voilà cloué sur son lit de souffrances. Un jeune paillasse, sans quitter son maillot rose, court à travers champs pour chercher le médecin; la femme colosse, qui tout à l'heure débitait le boniment, est là morne, stupéfaite, se demandant qui assurera le pain du lendemain. Et le pauvre saltimbanque regrette, à ce moment suprême, de n'avoir pas donné à ses enfants un autre métier que le sien. Que vont-ils devenir sans lui? Et, dans tous ces pîtres aux accoutrements bizarres, aux contorsions grotesques, l'écrivain nous montre des hommes qui pensent, qui sentent, qui souffrent comme nous. Ah! dans tous ces petits tableaux, je rends hommage à l'invention de l'artiste, au talent de l'écrivain, mais je ne serais pas touché si je ne retrouvais dans chaque vers le cœur d'un homme bon et sensible, le cœur d'un homme qui aime les hommes et qui me les fait aimer. Descartes disait : « Je pense, donc je suis. » Manuel dit mieux : « J'aime, donc je suis. »

Dans ces conditions, vous ne vous étonnerez pas quand je vous dirai que de la poésie d'Eugène Manuel découle un enseignement particulièrement élevé. J'ai bien le droit de parler d'enseignement

à propos d'un écrivain qui a si longtemps instruit la jeunesse, qui avait mission d'instruire la jeunesse, car ce fut une mission pour lui. Eugène Manuel ne pouvait être de ceux qui se contentent d'enseigner aux élèves un peu de grec et de latin ;

Je n'ai point enchaîné l'homme et tout son destin
Aux superstitions du grec et du latin.

Il visait plus haut, il voulait enseigner ce qui est vrai, ce qui est beau :

Le vrai fut mon souci ; le beau fut mon idole.

Et alors cet homme que je vous ai montré tout à l'heure bon et sensible, cet homme, la douceur, la bienveillance même, devient sévère et exigeant Et il est sévère et exigeant parce qu'il est bon et sensible. Et, en effet, qui veut aimer les hommes doit travailler pour eux ; qui veut aimer les hommes doit lutter pour eux ; qui veut aimer les hommes doit souffrir pour eux.

Lutter, souffrir, voilà le vrai but de la vie, voilà le privilège des élus. « C'est ainsi que Dieu forge une âme », comme dit Manuel lui-même dans cette belle poésie l'*Histoire d'une Ame*, où l'auteur nous montre une âme que Dieu choisit avec amour, à qui il suscite chaque jour de nouvelles épreuves ; il la blesse, il la frappe,

Il la durcit comme un émail,
Il la trempe comme une épée.

Et si Manuel développe cette idée, ce n'est pas parce qu'il y trouve une

Admirable matière à mettre en vers *français*,

c'est parce que c'est bien là l'expression de sa pensée. Ce qu'il dit en vers, il l'a répété en prose à ses collègues, à ses subordonnés, à la jeunesse scolaire. Et c'est à cette jeunesse scolaire, espoir et avenir de notre pays, qu'il disait un jour à la distribution des prix du lycée Louis-le-Grand à propos du surmenage : « Le surmenage (puisque ce mot a pris une place démesurée dans les préoccupations de ce temps) est un danger, sans doute, pour l'enfant et pour

le jeune homme, mais il est presque une obligation pour l'homme digne de ce nom. Dans la lutte de la vie, il est la condition même du combat. L'histoire ne se souvient que des nations qui se surmènent, elle oublie dédaigneusement celles qui abdiquent et se reposent... Et les individus comme les peuples ne font de belles ou d'utiles choses qu'en dépassant la mesure ordinaire de l'activité et de l'effort. »

Et après avoir passé en revue les différentes professions où il faut se surmener, Manuel ajoute que le professeur doit se surmener au profit de ses élèves. Et il a fait comme il a dit. Chez Manuel, l'homme, le fonctionnaire, le poète ne font qu'un.

Lisez encore la poésie intitulée *Grandeur Morale,* où l'auteur des *Pages Intimes* nous invite, en un magnifique langage, à contempler le plus beau des spectacles qu'il soit donné à l'homme de contempler ici-bas. — Vous croyez peut-être qu'il s'agit de l'immensité de l'océan, des astres étincelants ? Non, c'est quelque chose de plus beau et de plus difficile à trouver, malheureusement, le spectacle d'un homme qui a le sentiment de la justice :

Mais il est un spectacle à mes yeux plus auguste
Que ce fourmillement de mondes découverts ;
C'est, dans le dernier coin perdu de l'univers,
Debout sur notre globe infime, un homme juste!

Il est intéressant de rapprocher de ces vers ce que je lis dans *Bulletin de l'arbitrage entre nations* du 25 juin 1901 : « Pendant la période mensuelle qui vient de s'écouler, la mort a frappé dans les rangs de l'armée de la paix et enlevé à notre cause plusieurs soldats et non des moindres.

« Nous avons tout d'abord à déplorer la perte de M. Eugène Manuel...; il était des nôtres, non seulement à cause de son exquise bonté, mais surtout à cause de l'harmonieuse et belle notion qu'il avait de la justice. »

Il y a des écrivains qui ont chanté le bon vin et qui ont prêché d'exemple en vidant les bouteilles. D'autres ont chanté l'amour et ont aussi prêché d'exemple. Manuel chante le devoir et à son tour il prêche d'exemple. Et dans ces conditions je comprends que certains ro-

manciers à l'imagination brillante ont dû lui paraître insuffisants pour l'éducation d'une démocratie au XXe siècle. Eugène Manuel veut que le poète devienne l'auxiliaire du savant, du moraliste, du pédagogue, de l'hygiéniste, de tous ceux qui se préoccupent d'améliorer le sort des masses, de tous ceux qui se dévouent à ces grands problèmes sociaux d'où dépend la condition de l'humanité, et à cet égard, je dois le rappeler, Manuel a été un précurseur. Que n'a-t-on pas dit sur l'alcoolisme depuis quelque temps ! S'il est une question à l'ordre du jour, c'est bien celle de l'alcoolisme. Les murs de la ville de Paris sont en ce moment couverts d'affiches, portant en grosses lettres :

L'alcoolisme, ses dangers !

« C'est une erreur de dire que l'alcool est nécessaire aux ouvriers qui se livrent aux travaux fatigants, qu'il donne du cœur à l'ouvrage, qu'il répare les forces », etc...

Mais il y a plus de trente ans qu'Eugène Manuel avait dit cela dans son drame *Les Ouvriers*. Il serait inutile de poser des affiches si tout le monde sentait et pensait comme l'ouvrier Marcel :

Le cabaret ?... merci ! L'on sait ce qu'on y gagne !
Singulier goût d'aimer à battre la campagne !
Je n'ai jamais compris, sobre dès le matin,
Les éblouissements de ce comptoir d'étain.
Voyez-vous, ma raison, qu'un pareil soupçon blesse,
Fait de la tempérance un titre de noblesse.
La misère et le vice ont besoin de l'oubli :
J'aime trop mon bon sens pour le voir affaibli,
Et nous n'avons pas trop de notre intelligence,
Nous autres, pour combattre et vaincre l'ignorance [1].

L'an dernier, le Congrès de la Ligue de l'Enseignement se réunissait à Lyon et il émettait le vœu de voir se fonder partout des œuvres où « la jeunesse pourrait trouver non seulement un milieu fraternel et des distractions, mais les moyens de compléter cette éducation civique et morale qui fait le bon citoyen ».

[1] *Les Ouvriers*, scène VI.

Le bon citoyen! Celui qui parlera et agira comme l'ouvrier Marcel :

> Je suis les cours publics ; il s'en fait à foison.
> J'apprends tant bien que mal à forger ma raison.
> A quoi sert d'habiter une pareille ville
> Si c'est pour y moisir comme une âme servile [1] ?

Ah ! je comprends qu'après avoir écouté de pareils vers, Alexandre Dumas fils ait écrit à Manuel : « Je suis très heureux de notre communion d'idées. Ma conviction est que nous pouvons et devons servir à autre chose qu'à l'amusement du public, et que c'en est fini de la littérature et du théâtre qui concluent au mariage d'Arthur avec Henriette ou à l'enlèvement de Mme X. par M. Z. Sans rien enlever au théâtre de sa passion, de son intérêt, de sa gaîté, de son mouvement, on peut, je le crois, le faire servir aux solutions que la société demande à tout le monde sans pouvoir les trouver toute seule. C'est donc avec un grand plaisir que j'ai vu le succès des *Ouvriers* et je vous en aurais félicité tout d'abord, si je n'avais craint de me poser en maître vis-à-vis d'un homme qui débutait si vaillamment. »

Le drame des *Ouvriers* fut donné au Théâtre-Français le 17 janvier 1870. En juin 1873, Manuel y faisait représenter une autre pièce en vers, *L'Absent*, où il aborde les questions si délicates de l'éducation, de l'autorité paternelle, des droits de l'enfant.

La Comédie-Française a conservé d'autres souvenirs encore de Manuel. Je parle de ces belles tirades patriotiques applaudies en 1870-1871 pendant ce siège mémorable de Paris. Moments terribles, moments pleins de grandeur quand Paris, enfermé dans le cercle de fer des Prussiens, mourant de faim, mourant de froid, se consolait en écoutant ces belles poésies que vous trouverez dans le volume *Pendant la guerre*. On se serait cru revenu aux beaux jours de la Grèce antique où la poésie guerrière enflammait les cœurs et assurait le gain des batailles.

On a raison de dire qu'il n'y a parfois rien de plus éloquent qu'une

[1] *Les Ouvriers*, scène VI.

statistique dans sa sécheresse. Ouvrez le volume d'Edouard Thierry, *La Comédie Française pendant les deux sièges.* — Je prends au hasard :

1er août. — Envoi des vers de Manuel *Pour les blessés.*

8 août. — Ecrit à Manuel pour lui demander s'il donne ses droits d'auteur de samedi à la recette qui sera versée dans la caisse des souscriptions publiques.

16 octobre. — Coquelin nous lit une jolie pièce de vers d'Eugène Manuel, intitulée *Les Pigeons de la République.*

25 octobre. — Matinée. Foule immense aux abords du Théâtre.

Programme de la matinée.

Conférence de M. Legouvé sur l'alimentation morale pendant le siège.

Fragments d'Horace.

Pour les blessés, à-propos patriotique d'Eugène Manuel.

Les Cuirassiers de Reichshoffen. (Bergerat.)

La Marseillaise, chantée par Mlle Agar.

28 octobre. — M. Guyot, directeur du Théâtre de Passy, demande la copie des *Blessés* de Manuel.

11 novembre. — Ecrit à Manuel pour le prier de nous donner une pièce de vers que Mlle Croizette dirait dimanche.

1er janvier. — Le compliment de Manuel a fort bien réussi.

3 février. — Les vers d'Eugène Manuel sur Henri Regnault ont produit un très grand effet.

Il y a une grande variété de ton dans ces poésies patriotiques : ici la note touchante : *Pour les blessés,* la *Visite au Fort ;* là un superbe cri d'indignation : *La Mort d'Henri Regnault*; puis encore une poésie d'une allure toute guerrière, où certains vers sonnent comme un clairon, telle *La Chanson de Mort.*

La poésie *Pour les blessés* mériterait de nous arrêter. C'est un dialogue entre un soldat blessé et une jeune femme qui s'est faite infirmière. Cette pièce de vers porte en dédicace un nom que je ne me rappelle pas sans une pieuse émotion. Beaucoup d'entre vous ont connu celle dont je parle ; ce fut une grande Juive, une grande Française, à qui le gouvernement de la République décerna la

croix de la Légion d'honneur pour ses services patriotiques, Mme Coralie Cahen. Nulle plus qu'elle ne méritait l'hommage du poète ; c'est bien à elle que s'adressent ces vers :

> Ah ! que le ciel vous paye en bonheur, femmes saintes,
> Qui parmi les sanglots, les cris aigus, les plaintes,
> Avez réalisé ce sublime dessein,
> D'unir en un seul corps l'ange et le médecin !

Ce que j'aime dans ces poésies patriotiques d'Eugène Manuel, c'est cette forte confiance dans les destinées de la patrie ; c'est la fière espérance dont il fait tressaillir nos âmes. Aimons la France comme le vieil Alsacien Moser, qui ne désespère pas de voir l'Alsace redevenir française ; il espère sur son lit de mort ; il espère même dans la tombe. Et il veut que le jour, où le drapeau tricolore flottera en Alsace, on vienne sur sa tombe lui crier ces trois mots : « Moser ! c'est fait ! »

Les choses d'ici-bas présentent parfois un spectacle bien ironique. Des milliers de naïfs répètent volontiers que les Juifs sont des Allemands, des Prussiens. Et les Prussiens proscrivent les poésies de Manuel dans cette Alsace que nous avons tant aimée et que le poète porte en son cœur. Les Alsaciens ne l'ont pas oublié ; et aux fêtes de Noël, quand on se réunit devant le vieux sapin venu de là-bas, des forêts des Vosges, et qu'on parle du pays absent, c'est à Manuel qu'on s'adresse pour chanter ce que chacun sent au fond du cœur. Voyez l'*Anniversaire* récité en 1878 à la fête de l'Arbre de Noël des Alsaciens-Lorrains au Trocadéro.

Manuel a été le chantre de nos deuils, de nos espérances et de nos gloires nationales.

Si la France a perdu de son prestige militaire en 1870, elle a gardé le premier rang dans les choses de la pensée. Deux hommes surtout ont jeté sur elle un éclat incomparable : Pasteur et Victor Hugo. Quand la France célèbre la mémoire de Pasteur, c'est à Manuel qu'on s'adresse pour composer la poésie récitée au Festival du Trocadéro (11 mai 1886). Et quand la France célébrait les quatre-vingts ans de Victor Hugo, c'est à Manuel qu'on s'était adressé pour composer les vers récités à la Porte Saint-Martin (27 février

1882). Je l'ai vue souvent, dans le cabinet de travail de Manuel, la feuille de laurier d'or que Victor Hugo détacha de la couronne qui lui fut offerte par la Ville de Paris et que le grand octogénaire vint remettre, les larmes aux yeux, à Mme Manuel.

Il est un point sur lequel Victor Hugo et Eugène Manuel pouvaient s'entendre : c'est l'amour des enfants. Les enfants tiennent une très grande place dans la poésie moderne. Eugène Manuel ne pouvait pas les oublier. Il y a quelque temps on a fait grand bruit à propos d'une pièce de théâtre où l'auteur montrait que la naissance d'un enfant rendait, pour ainsi dire, le divorce impossible. — Dans *La Robe* de Manuel, la séparation devient impossible, non par la présence de l'enfant, mais par le souvenir même de l'enfant qui n'est plus.

L'enfant qui n'est plus ! Ah ! pourquoi les enfants meurent-ils ? Victor Hugo s'est posé la terrible question. Manuel aussi met le point d'interrogation, et, sans perdre son temps à résoudre le problème insoluble, il constate dans bien des poésies cette chose, cette triste chose, la mort impitoyable frappant ces êtres charmants, gracieux, si nécessaires à notre existence. Et tant qu'il y aura des parents et des enfants, on se sentira ému à la lecture de ces poésies comme le *Berceau*, le *Rosier*, l'*Eau qui dort*, les *Petits Cercueils*, le *Soufflet*.

Le dirai-je ? Les enfants sont des ingrats : tous connaissent les fables de La Fontaine, qui exécrait les enfants ; beaucoup ignorent combien ils ont été aimés par Victor Hugo, Laprade et bien d'autres encore qu'il serait trop long de nommer. Je n'oublie pas Eugène Manuel, qui, lui aussi, est le poète des enfants !

Et comment ne l'aurait-il pas été, lui qui les a si bien connus, lui qui en a fait une si fine psychologie, qui a si bien décrit leur état d'âme dans des études pédagogiques déjà anciennes, quelque peu oubliées, mais fort intéressantes [1] ?

Victor Hugo ne veut pas qu'on mette l'enfant au collège, il dit aux mères :

...Laissez-nous cet enfant,

[1] Voir à l'appendice.

Nous ne lui donnerons que de bonnes pensées.
Dieu deviendra visible à ses yeux enchantés,
Car nous avons des fleurs, des rameaux, des clartés.

Ces fleurs, ces rameaux, Manuel veut que l'enfant les trouve au collège même. Et, dans une distribution des prix au lycée de Vanves, l'Inspecteur général montre avec orgueil seize hectares de jardins et de cours mis à la disposition des élèves, et il dit aux enfants : « Vos chants se mêleront à ceux des oiseaux ; au sortir de la classe d'histoire naturelle, vous pourrez saisir le coléoptère en son gîte, poursuivre le papillon sur sa fleur, ou cueillir dans vos buissons la plante rustique dont le maître vous aura dit les merveilles ! Ce sera la réalité d'un rêve que nous avons fait souvent : ouvrir pour les enfants des chemins plus fleuris... » Et le poète — car cette prose est elle-même de la poésie — demande qu'on mette encore dans les jardins de Vanves une volière, un aquarium, une ménagerie pour amuser les écoliers. Celui-là qui s'exprimait ainsi a bien été le poète des enfants !

Il est, dans les poésies de Manuel, un caractère que je crois devoir vous signaler tout particulièrement ce soir. Dans les *Trois Peuples,* l'auteur a écrit ce qui suit :

Trois peuples m'ont donné ce qu'il me faut pour vivre :
Les Romains et les Grecs, et mon vieux peuple hébreu !

Mon vieux peuple hébreu ! Manuel ne l'a jamais oublié. Voici une éloquente profession de foi : « Né dans le judaïsme je meurs dans ce culte que j'aime parce qu'il est tout plein de la croyance en Dieu, parce qu'il a traversé les âges dans le malheur, la persécution et l'opprobre immérité, parce qu'il prêche toutes les grandes vérités dont ma conscience morale a besoin... Philosophe spiritualiste, je trouve dans ce culte, que j'ai reçu en naissant, tous les éléments essentiels de mes besoins religieux ; et ceux que la réflexion et la science y ont ajoutés ne me troublent ni dans mes respects ni dans mes préférences. Sur ce point comme dans beaucoup d'autres on trouvera dans mes vers les meilleures de mes pensées et de mes

sentiments [1]. » Ces sentiments et ces pensées se sont manifestés non seulement par des paroles, mais par des actions. — En 1860, quelques hommes de cœur se réunissaient un soir à Paris et, après un échange de conversations, ils fondaient l'œuvre la plus belle, la plus féconde de toutes celles dont s'honore le judaïsme, l'*Alliance Israélite*. Les noms de ces hommes méritent d'être rappelés : c'étaient Aristide Astruc, Isidore Cahen, Jules Carvalho, Charles Netter, puis celui que l'Alliance a encore la bonne fortune d'avoir à sa tête aujourd'hui, et moi la bonne fortune d'avoir dans mon auditoire ce soir, M. Narcisse Leven; enfin Eugène Manuel. L'appel aux souscripteurs, vrai chef-d'œuvre en son genre, est de la plume d'Eugène Manuel. Membre du Comité central de l'Alliance israélite, Eugène Manuel fut encore membre du Consistoire central, où il représentait la circonscription de Lyon.

A la date du 4 mars 1899, le *Manuel général de l'Instruction primaire* publiait, adressée aux instituteurs et aux institutrices de France, une lettre admirable sur la tolérance ; elle est signée d'Eugène Manuel et l'auteur y revendique hautement son titre d'israélite : « Vous saurez donc, si vous ne le saviez pas, que j'appartiens, par mes origines et ma naissance, à ce culte israélite... Mon père était un médecin israélite de Paris, et mon grand-père paternel un bien modeste citoyen israélite de Versailles. Je possède encore son certificat de civisme daté de 1792, et son nom — le mien — figure parmi ceux des habitants de cette ville qui firent avec empressement des dons à la Patrie... »

Voilà des souvenirs de famille dont vous retrouvez la trace dans les œuvres du poète. L'auteur des *Pages Intimes* n'a pas oublié l'enfant qui suivait les cours d'hébreu de Samuel Cahen, le traducteur de la Bible. L'auteur des *Pages Intimes* n'a pas oublié qu'il était le petit-fils d'Israël Lovy, ce fameux ministre officiant dont l'arrivée à Paris fut une bonne fortune pour la Communauté. Avec plus d'ambition et moins de piété, Israël Lovy aurait pu se faire

[1] Nous extrayons ces lignes si intéressantes des dispositions testamentaires d'Eugène Manuel. Mme Manuel a bien voulu nous permettre de prendre copie de quelques passages.

un nom sur les premières scènes lyriques. Il préféra se donner à la synagogue.

Manuel a consacré à la mémoire de son grand-père des souvenirs bien intéressants dans les *Archives* de 1850. C'est Israël Lovy qui, le premier, imagina de donner aux ministres officiants le costume qu'on leur voit aujourd'hui. C'est lui qui, le premier, organisa les chœurs d'enfants : « Il réunissait des journées entières ses jeunes choristes chez lui ; il enseignait avec une infatigable patience ces enfants, étrangers pour la plupart aux premiers principes de la musique ; et quand il leur faisait répéter les chants qu'il écrivait pour eux, le violon en main, l'œil étincelant, il était vraiment beau à voir ; c'était l'enthousiasme du lévite et de l'artiste à la fois, et lorsqu'il entonnait au temple un hymne sacré, c'était toute la majesté d'un pontife. J'étais bien jeune quand je l'accompagnais à la synagogue et quand, assis non loin de lui, j'assistais à ces fêtes dont la mémoire m'est chère encore... » tellement chère que Manuel éprouvait le besoin de chanter en vers ce qu'il avait dit en prose et il écrivait la poésie *Le Lévite :*

Voilà la toque du vieux temps
Avec la robe aux plis flottants
Que retenait une ceinture.
C'est un pontife, c'est un roi !
Un reflet de la Sainte Loi
Illumine cette peinture.

Tel au Temple il m'apparaissait
Quand sous le dais il se dressait,
Interprète de la prière,
Puissant, radieux, inspiré,
Et d'un chœur d'enfants entouré,
Dominant l'assemblée entière !

Puis, il chantait.....

D'autres poésies encore sont puisées à la source hébraïque : *Le Verset*, *La Place du Pauvre, La Veillée du Médecin, Rachat* [1].

[1] Il y a quelques années M. le rabbin Raphaël Lévy fondait *l'Œuvre de travail et de placement* qui eut son siège rue Saint-Gilles. Il s'occupa de recueillir des adhésions. Manuel envoya la sienne, accompagnée de la poésie

Vous connaissez le joli quatrain qui est à la fin des *Pages Intimes :*

Enfants, à votre première heure,
On vous sourit, et vous pleurez.
Puissiez-vous, quand vous partirez,
Sourire, alors que l'on vous pleure !

C'est une traduction, fort heureuse d'ailleurs, d'une petite poésie hébraïque : « Le matin, quand tu ouvris les yeux au soleil levan qui brillait – tu as pleuré, un pleur amer, et nous étions tou joyeux ; — le soir, quand tu t'endormiras pour te reposer à l'ombre du Tout-Puissant, tu souriras à ce dernier jour, et derrière toi la douleur éclatera. »

Un souvenir intéressant se rattache aux *Ouvriers*. Il y a près d'un demi-siècle se fondait à Paris la Société de Patronage pour les apprentis israélites. A peine fondée, elle reconnut qu'il ne suffisait pas d'envoyer les enfants à l'école, il fallait les instruire. On décida d'ouvrir des cours du soir, et pour être sûr qu'ils seraient faits régulièrement et conformément aux intentions des fondateurs, Eugène Manuel s'avisa d'un moyen bien simple : il vint faire les cours lui-même. Et c'est de là, de ce contact journalier avec les apprentis juifs qu'a jailli dans l'esprit du poète l'idée de son drame : *Les Ouvriers*.

Quant à ses poésies patriotiques, si Manuel a aimé la France, c'est qu'il éprouvait un profond sentiment de reconnaissance pour le pays qui, le premier, a émancipé sa race. Ce fut le devoir de toute sa vie de payer à sa patrie en affection et en dévouement ce qu'il en avait reçu en indépendance et en dignité. Il nous a livré ce noble secret dans son étude sur Adolphe Franck. Après nous avoir montré Franck, professeur au Collège de France, en possession de la chaire du droit de la nature et des gens, faisant de l'étude du Droit l'objet de toutes ses recherches (philosophie du droit civil, philosophie du droit pénal, philosophie du droit ecclésiastique), Eugène Manuel ajoute : « Ce qui lui faisait si profondément aimer et si passionnément enseigner la nature du Droit et son essence

Rachat. Le manuscrit, tout entier de la main du poète, figure dans le registre des adhésions qui se trouve chez le fondateur de l'œuvre.

même, c'est qu'il était un produit direct, une émanation historique des grandes vérités que le Droit proclame ; c'est que de 1789 et de la Déclaration des droits de l'homme était sortie l'émancipation de sa race ; c'est que la place même qu'il occupait, la parole qu'il faisait entendre, toute sa liberté, toute sa dignité, tout son repos, tout son honneur, tout ce qui le faisait l'égal des autres hommes était le fruit de cette conquête nouvelle, en était l'usage désormais assuré. » Est-ce de Franck, est-ce de Manuel qu'il s'agit dans ces dernières lignes? Tout ce qui se dit de l'un s'applique si bien à l'autre ! — Adolphe Franck, Eugène Manuel ! On peut rapprocher les noms de ces deux hommes ; tous deux ont occupé une haute situation dans l'enseignement ; tous deux ont été professeurs d'idéal.

Dans son beau livre *Les Doctrines de haine,* Anatole Leroy-Beaulieu dit qu'on se plaint, en France, de l'abaissement, de la déchéance morale. Les Juifs, dit-on, n'y seraient pas étrangers, eux qui auraient le souci des intérêts matériels bien plus que de ces grandes et belles choses : Dieu, la patrie, la famille.

Leroy-Beaulieu proteste contre cette assertion, et il n'oublie pas, à l'appui de sa protestation, de citer ces deux noms : Adolphe Franck, le philosophe spiritualiste ; Eugène Manuel, le poète de la religion, de la patrie, de la famille.

En 1882, Eugène Manuel faisait de ses différentes œuvres un choix qu'il publiait en un petit volume : *Poésies du Foyer et de l'École.*

Ce petit volume parut en même temps que la *Revue de Famille* fondée par Jules Simon. Jules Simon, en présentant sa nouvelle Revue aux lecteurs, disait : « Je crois que la France morale est à refaire », et il saluait avec joie l'apparition de ce nouveau volume dont la pensée répondait si bien à la sienne, et il réclamait le concours de Manuel, ce même Manuel que d'aucuns ont voulu nous donner comme le type du poète vraiment chrétien. Quel triomphe pour la morale juive, cette morale que Manuel a deux fois connue, et parce qu'il l'a apprise dans les livres, et parce qu'il l'a vue pratiquer autour de lui ! J'insiste sur ce point, et je vous le signale à vous, Mesdames, qui vous occupez de l'éducation de vos

enfants. Si Manuel a été ce qu'il a été, c'est-à-dire le poète de la famille, c'est parce qu'il a vécu à ce foyer domestique où tant d'êtres chéris lui ont donné les plus beaux exemples : le grand-père, le lévite ; puis la pieuse grand'mère, qui apprenait à l'enfant à bégayer du matin au soir un verset où il est question de la vérité et de la justice ; puis le père, le Dr Moyse Manuel, le médecin des pauvres, l'ami des pauvres, le philanthrope à qui la ville de Paris donnait une médaille pour son dévouement pendant le choléra de 1832 ; puis la mère, dont les lettres moitié français, moitié hébreu ne respirent que la tendresse et le dévouement, cette excellente Amélie Manuel, dont le seul souvenir dictait la conduite de son fils :

Quant à moi, je n'ai pas à chercher mon devoir,
Je n'ai qu'à regarder ses yeux pour le savoir.

Puis encore l'oncle Jules Lovy, le joyeux chroniqueur du *Figaro,* qui apprenait à son neveu, dès l'âge de douze ans, à trouver des rimes et à allonger des alexandrins ; Jules Lovy, qui, au dire d'un biographe, a édifié tant de réputations et n'a oublié que la sienne ! Et sans sortir de sa famille, Eugène Manuel trouvait encore son meilleur collaborateur, pour ce livre devenu classique, ce livre bien fait pour faire aimer et connaître notre pays, *La France,* par Eugène Manuel et Lévi-Alvarès, son beau-frère. Lévi-Alvarès, nom célèbre dans la pédagogie française ! Dans son livre *L'Enseignement des Filles en France,* M. Gréard a rendu un bel hommage au premier des Lévi-Alvarès, le fondateur des cours d'éducation pour les filles.

Ah ! c'est bien dans ce milieu que devaient éclore *Les Poésies du Foyer et de l'École.*

Et j'oublie celle à qui l'auteur des *Pages Intimes* a consacré plus d'un hommage ému :

Nous nous retrouvons aujourd'hui,
Quelque foyer que soit le nôtre,
Toi, mon soutien, moi, ton appui,
Tous deux ensemble, et l'un pour l'autre.

Vous devinez que je parle de la compagne d'élite, fille elle-même

de pédagogue [1], de la collaboratrice de tous les jours, l'associée, à qui le poète disait : « Quand il s'agit de faire le bien, je suis l'écolier, tu es le maître. »

Obstacles ni dédains ne lassent ton courage.
Je dis : Que ferons-nous? — Tu réponds : « A l'ouvrage! »

Et hier s'ouvre la Pouponnière, aujourd'hui le Home, demain la Maison de convalescence de Saint-Germain, et combien d'autres œuvres, dirigées, secondées par celle qui me fait l'honneur de m'écouter, à qui je suis heureux d'adresser un témoignage public de reconnaissance, et pour le bien qu'elle a fait, et pour celui qu'elle fera longtemps encore, je l'espère.

Mesdames, Messieurs, j'ai essayé de vous donner une idée des poésies de Manuel. Et toutefois le dirai-je? le meilleur nous échappe.

Pour connaître vraiment Manuel, il faudrait lire encore — d'abord ses œuvres en prose. — Elles ont été imprimées, et quoique éparpillées, il sera facile de les recueillir [2].

Mais ce qui n'a pas été imprimé, ce sont nombre de poésies que Manuel n'a pas cru devoir mettre au grand jour. Elles n'ajouteront certes pas à sa valeur littéraire ; mais elles sont curieuses, car elles révèlent un état d'âme. On y voit un Manuel bon enfant, souriant, ami de la gaîté, avec une pointe de malice, avec des saillies spirituelles qui ne dépassent jamais la mesure. Surtout on y voit cette préoccupation constante de faire plaisir aux autres. Mais combien ceci est plus marqué encore dans ses lettres! Et après en avoir lu et de celles qu'il envoyait et de celles qu'il recevait, je me suis dit que si j'avais une épithète à mettre au nom de Manuel, je n'en connaîtrais qu'une : Le bon Manuel! Car il fut bon. Là-dessus j'aurais tant de choses à dire que je ne dis rien.

[1] Le père de Mme Manuel, M. Hirsch, fut longtemps professeur au collège de Metz; puis il quitta son pays natal pour professer à Paris, où il forma nombre d'excellents élèves.

[2] Voir à l'appendice.

Mesdames, Messieurs, en tête des poésies de Manuel, vous trouverez une petite pièce de vers : *La Source*. Elle finit ainsi :

A travers bois ma source fuit.
Elle est humble et fait peu de bruit.
Mais elle est pure : on y peut boire.

J'ose protester contre les premiers vers, ne fût-ce qu'en souvenir des deux cents représentations des *Ouvriers* données sur la première scène dramatique du monde, le Théâtre-Français. — Mais j'approuve pleinement le dernier vers. Oui, la source est pure, on peut y boire.

Cette source pure, image de l'œuvre du poète, est l'image même de sa vie. Et je voudrais que ce vers fût gravé sur le monument qu'on va élever à la mémoire d'Eugène Manuel. Vous savez, Mesdames et Messieurs, qu'on va élever un buste à Manuel. Un comité s'est déjà formé qui a réuni d'illustres adhésions et dont le président officieux, en attendant que je puisse dire officiel, est une haute personnalité du gouvernement [1]. Je souhaite que ce comité aboutisse à bref délai. J'appelle de tous mes vœux le jour de l'inauguration du monument, car ce jour on verra, non pas des juifs, des protestants, des catholiques, mais des Français unis pour rendre hommage à un Français et communier en sa mémoire dans l'amour du vrai, du beau et du bien.

APPENDICE.

L'œuvre en prose d'Eugène Manuel est considérable.

Signalons d'abord une série d'articles pédagogiques publiés dans le *Conseiller de l'Enseignement* (années 1852, 1855). Il y a des aperçus fort intéressants sur les différents caractères d'écoliers, sur l'obligation qui s'impose aux maîtres de varier la discipline, de connaître le milieu

[1] Nous avons droit de la nommer : c'est M. Fallières, président du Sénat. A son adhésion se joignent celles de MM. Gréard, Liard, Rabier, Claretie, Sully-Prudhomme, Anatole Leroy-Beaulieu, Buisson, Bourgeois, Roujon. J'en passe et des meilleurs.

auquel appartiennent les enfants; sur les programmes d'enseignement, qui ne doivent pas être uniformes dans notre pays, mais qu'il faut savoir approprier aux différents besoins locaux et industriels; sur l'éducation physique (le maître doit être quelque peu médecin); sur l'influence des parents; sur les récompenses, les pensums. — Le nombre de ces articles est de 11.

Pour les autres travaux pédagogiques nous rappellerons ce qu'a dit M. Edgard Zévort, de la part qui revient à Manuel dans les réformes universitaires[1] : « Outre la part qu'il a prise aux sérieuses discussions qui ont amené l'élaboration du plan d'études de 1880, et à la rédaction de la note sur les principes des nouvelles méthodes, M. Manuel a fait connaître dans d'innombrables documents officiels ses vues générales sur l'organisation de l'enseignement secondaire. La réunion de ses rapports au Ministre sur le certificat d'aptitude et sur l'agrégation des jeunes filles, de ses rapports au Conseil supérieur sur l'institution d'une agrégation des jeunes filles et sur la condition des maîtres répétiteurs, de ses discours de présidence aux lycées Michelet, Condorcet, Rollin, Janson et Louis-le-Grand formerait un excellent volume de pédagogie, aussi intéressant par le fond pour les hommes spéciaux, qu'agréable par la forme pour les hommes du monde. Le plus important de ces discours, pour l'objet qui nous occupe est celui qui fut prononcé à l'inauguration du collège Michel-l'Hospital, à Riom, le 30 octobre 1886. »

La *Revue de Famille*, la *Revue contemporaine*, la *Revue Bleue* ont publié d'Eugène Manuel des articles littéraires ou des nouvelles (études sur *Octave Feuillet*, *Jules Simon*, *Legouvé;* une *Visite à Chateaubriand;* le *bi-centenaire de Corneille;* un *Congrès féministe;* le *Ménage Laurent*), etc.

A mentionner encore les éditions d'André Chénier, de J.-B. Rousseau précédées d'excellentes études sur ces auteurs ; des articles dans le grand Dictionnaire Dezobry (*Lamennais*, *Musset*, *Molière*, *Mme de Maintenon*) ; l'article *Poésie* dans le *Dictionnnaire pédagogique;* les discours prononcés à l'inauguration de la statue de Brizeux, à Lorient; de Soulary, à Lyon.

Manuel a écrit nombre de préfaces fort intéressantes pour différents ouvrages entre lesquels nous rappelons les *Etudes orientales*, d'Adolphe Franck ; les *Conférences de l'Odéon* (série IV) ; l'*Ecole*, d'Edouard Petit. *Choix de Poésies* de Frédéric Bataille, etc., etc.

J'ai parlé plus haut de *La France*, cet excellent volume dû à la collaboration d'Eugène Manuel et de Lévi-Alvarès.

Les *Archives israélites* ont également publié quelques articles d'Eugène Manuel, entre autres sur l'utilité de faire connaître la Bible aux enfants.

[1] *L'Enseignement secondaire de 1880 à 1890*, par Edgard Zevort.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 30 MAI 1902.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *président.*

Le Conseil décide de demander au Consistoire israélite de Paris l'autorisation d'annexer sa bibliothèque à celle que le Consistoire a établie place des Vosges.

M. Théodore Reinach rappelle que le Conseil, à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de la Société, a résolu de publier un Index général de la *Revue*. Il ne reste plus qu'à trouver un collaborateur capable d'entreprendre ce travail. Il a été parlé aussi d'un banquet, mais la question, n'étant pas urgente, peut être ajournée.

M. Rubens Duval fait une communication sur quelques mots syriaques.

SÉANCE DU 5 NOVEMBRE 1902.

Présidence de M. Maurice Vernes.

Il est donné lecture d'une lettre du Consistoire israélite de Paris, qui souscrit à vingt-cinq exemplaires des *Œuvres* de Flavius Josèphe. En même temps, il informe la Société qu'il est disposé à faire droit à la demande qui lui a été adressée touchant l'installation de la bibliothèque de la Société dans le local de la place des Vosges.

A ce propos, M. Israël Lévi, qui a visité le local, fait remarquer que de longtemps le transfert de la bibliothèque n'y pourra pas être

fait. M. Salomon Reinach dit que justement l'*Alliance israélite* sera saisie par lui d'un projet de construction d'une bibliothèque dans les terrains appartenant à l'École normale d'Auteuil : là seraient transportés les livres de l'Alliance et éventuellement ceux des autres bibliothèques juives qui voudraient y être réunies. M. Salomon Reinach demande au Conseil d'émettre un vœu favorable à ce projet.

Après diverses observations portant surtout sur l'emplacement de cette bibliothèque, qui serait ainsi située à une extrémité de Paris, le Conseil se rallie à la proposition de M. Salomon Reinach. Il décide, en outre, que si l'Alliance israélite donne suite à ce projet et est disposée à accueillir la bibliothèque de la Société, cette faveur sera sollicitée.

Le Conseil s'entretient ensuite des conférences de l'hiver 1902-1903.

M. Salomon Reinach fait une communication sur un passage de l'Evangile de Jean.

SÉANCE DU 31 DÉCEMBRE 1902.

Présidence de M. J.-H. Dreyfuss, *président.*

M. Israël Lévi demande l'autorisation, en attendant le transfert définitif de la bibliothèque, d'en faire déposer les livres dans une salle qui lui a été offerte par le secrétariat du Consistoire israélite de Paris.

Cette autorisation est accordée.

Le Conseil apprend avec plaisir que l'Alliance israélite a ratifié toutes les propositions de M. Salomon Reinach et que les travaux de construction de la bibliothèque d'Auteuil commenceront prochainement.

La date de l'Assemblée générale est fixée au 7 février 1903. M. Maurice Bloch fera, à cette occasion, une conférence sur *Les Poésies d'Eugène Manuel.* Des pièces de vers seront récitées par des artistes.

M. Sylvain Lévi sera proposé aux suffrages de la Société pour la présidence.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Gyula Welcsz, rabbin à Nagy-Bistosc, Trencsen (Autriche-Hongrie), à titre d'associé étranger, et Ernest Ginsburger, rabbin, demeurant à Paris, présentés par MM. Israël Lévi et Schwab.

M. Schwab, trésorier, expose le projet de budget pour l'année 1903.

Recettes.

Souscriptions diverses	6.600 fr.
— du Ministère	375
Ventes par le libraire	1.425
— de numéros et volumes divers	500
Revenus des valeurs chez MM. de Rothschild	3.000
Total	11.900 fr.

Dépenses.

Impressions des quatre numéros de la *Revue*	4.800 fr.
Honoraires des quatre numéros	2.800
— du secrétaire de la rédaction et du secrétaire-adjoint	2.400
Frais de bureau et divers pour conférences et impressions, souscriptions, encaissements, etc	1.500
Total	11.500 fr.
Excédent de recettes	400 fr.

SÉANCE DU 26 FÉVRIER 1903.

Présidence de M. Sylvain Lévi, *président.*

M. le Président remercie le Conseil de l'avoir présenté aux suffrages de la Société. Il donne lecture d'une lettre de Mme Eugène

Manuel exprimant sa gratitude pour l'hommage rendu à la mémoire de son regretté mari.

Il est procédé à la nomination des membres du bureau : l'ancien est réélu ; le choix du second vice-président est ajourné à la prochaine séance. Les membres du Comité de publication sont également réélus.

M. Théodore Reinach veut bien promettre de faire prochainement une conférence sur *le prophète Jérémie*.

Le Conseil s'entretient de l'utilité des conférences telles qu'elles ont été faites jusqu'ici. M. Paul Grunebaum serait d'avis qu'au lieu d'être réservées uniquement aux membres de la Société, elles fussent destinées aussi à tous ceux qu'intéressent les questions dont s'occupe la *Revue*. Par là la Société se conformerait mieux à son programme. Des convocations générales seraient portées à la connaissance du public et des invitations particulières adressées à tous ceux qui sont connus pour leur amour de la science. La question sera discutée à la plus prochaine séance du Conseil.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Elkan A. Adler, de Londres, à titre d'associé étranger, et Julien Weill, rabbin de Versailles, présentés par MM. Zadoc Kahn et Israël Lévi.

M. Israël Lévi informe le Conseil que M. Henri Bruhl, pour perpétuer le souvenir de son regretté père, M. David Bruhl, qui fut membre de la Société pendant plus de vingt ans, fait don d'une somme de 400 francs.

Le Conseil, pénétré de reconnaissance pour cet acte de piété filiale, décide que le nom de David Bruhl figurera désormais au nombre des *membres perpétuels*.

Les Secrétaires,

Mayer Lambert et Lucien Lazard.

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

RECONNUE D'UTILITÉ PUBLIQUE PAR DÉCRET EN DATE DU 6 DÉCEMBRE 1896

STATUTS

TITRE PREMIER. — *But de la Société.*

ARTICLE PREMIER. — La *Société des Études juives*, fondée en 1880, a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

ART. 2. — La Société poursuit son but : 1° par la publication d'une Revue périodique ; 2° par la publication d'ouvrages relatifs aux études juives et par des subventions ou des prix accordés aux ouvrages de ce genre ; 3° par des conférences et lectures.

TITRE II. — *Composition de la Société.*

ART. 3. — La Société se compose : 1° de membres actifs, qui doivent être Français et jouir de leurs droits civils et politiques ; 2° d'associés étrangers. Les uns et les autres peuvent être : A : membres fondateurs ; B : membres perpétuels ; C : membres souscripteurs.

ART. 4. — Les membres souscripteurs sont ceux qui payent une cotisation annuelle d'au moins 25 francs. Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 400 francs au moins. Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 1,000 francs au moins.

ART. 5. — Les membres nouveaux sont nommés par le Conseil sur la présentation de deux membres de la Société.

ART. 6. — La qualité de membre de la Société se perd : 1° par démission ; 2° par la radiation prononcée par le Conseil pour motifs graves, le membre intéressé ayant été préalablement appelé à four-

nir des explications, sauf recours à l'Assemblée générale ; 3° pour les membres titulaires, par défaut de payement de la cotisation annuelle.

TITRE III. — *Administration et fonctionnement.*

Art. 7. — La Société est dirigée par un Conseil composé d'au moins vingt et un membres.

Art. 8. — Les membres du Conseil sont élus pour trois ans par l'Assemblée générale parmi les membres actifs. Le Conseil est renouvelé annuellement par tiers. Les membres sortants sont rééligibles.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 9. — Le bureau du Conseil, qui est en même temps le bureau de la Société, se compose d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

Art. 10. — Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'Assemblée générale. Le président n'est pas rééligible immédiatement.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 11. — Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

Art. 12. — Le Conseil se réunit au moins six fois par an.

Art. 13. — Le trésorier représente la Société en justice et dans tous les actes civils.

Art. 14. — Toutes les fonctions de membre du Conseil d'administration sont gratuites.

Art. 15. — L'Assemblée générale se compose des membres actifs de la Société ; elle se réunit au moins une fois par an.

Art. 16. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est réglé par le Conseil. Toute proposition signée de vingt-cinq membres de la Société est inscrite de droit à cet ordre du jour. Elle devra être notifiée au Conseil un mois avant la réunion de l'Assemblée générale.

Art. 17. — L'Assemblée générale entend, une fois par an, un compte rendu de la situation financière et morale de la Société, approuve les comptes de l'exercice, pourvoit au renouvellement

des membres du Conseil et à la nomination du président ; elle vote sur la modification des statuts dont il est question au titre VI, et sur la dissolution de la Société dont il est question au titre VII.

Art. 18. — Le compte rendu annuel de la situation financière et morale est publié par le Conseil et adressé à tous les membres et aux Ministres de l'Instruction publique et de l'Intérieur.

Art. 19. — Les délibérations du Conseil d'administration relatives à l'acceptation de dons et legs, les délibérations de l'Assemblée générale relatives aux acquisitions et échanges d'immeubles, aliénations de biens dépendant des fonds de réserve et prêts hypothécaires ne sont valables qu'après l'approbation du Gouvernement.

TITRE IV. — *Ressources de la Société.*

Art. 21. — Les ressources annuelles de la Société se composent : 1° des cotisations annuelles des membres titulaires ; des versements des membres perpétuels et fondateurs ; 2° des subventions qui peuvent lui être accordées ; 3° du produit de la vente de la *Revue* et autres publications de la Société ; 4° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature.

Art. 23. — Le fonds de réserve est placé en rentes nominatives sur l'État ou en obligations nominatives de chemins de fer, dont le minimum d'intérêt est garanti par l'État. Il peut être également employé en acquisition d'immeubles pourvu que ces immeubles soient nécessaires au fonctionnement de la Société, ou en prêts hypothécaires, pourvu que le montant de ces prêts réuni aux sommes garanties par les autres inscriptions ou privilèges qui grèvent l'immeuble ne dépasse pas les 2/3 de sa valeur estimative.

TITRE V. — *Modification des Statuts.*

Art. 24. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

Art. 25. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

Le vote par correspondance est admis.

Art. 26. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

TITRE VI. — *Dissolution de la Société.*

Art. 27. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

Art. 28. — La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins les deux tiers des membres de la Société présents à l'assemblée ou votant par correspondance. Le vote par correspondance est admis. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement.

Art. 29. — En cas de dissolution ou en cas de retrait de la reconnaissance de l'association comme établissement d'utilité publique, l'Assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'association. Elle attribue l'actif net à un ou plusieurs établissements analogues publics ou reconnus d'utilité publique. Cette délibération est soumise à l'approbation du gouvernement. Dans le cas où l'Assemblée générale n'ayant pas pris les mesures indiquées, un décret interviendrait pour y pourvoir, les détenteurs des fonds, titres, livres et archives appartenant à l'Association s'en dessaisiront valablement entre les mains du commissaire liquidateur désigné par ledit décret.

TITRE VII. — *Règlement intérieur.*

Art. 30. — Un règlement adopté par l'Assemblée générale et approuvé par le Ministre de l'Intérieur, après avis du Ministre de l'Instruction publique, arrête les conditions de détail propres à assurer l'exécution des présents statuts. Il peut toujours être modifié dans la même forme.

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

AU 31 MARS 1903.

Membres fondateurs [1].

CAMONDO (feu le comte A. de).
CAMONDO (feu le comte N. de).
* GUNZBOURG (le baron David de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
* GUNZBOURG (le baron Horace de), 1re ligne, n° 4, St-Pétersbourg.
LÉVY-CRÉMIEUX (feu).
POLIACOFF (feu Samuel de).
ROTHSCHILD (feu la baronne douairière de).
ROTHSCHILD (le baron Henri de), faubourg Saint-Honoré, 33.
ROTHSCHILD (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

ALBERT (feu E.-J.).
BARDAC (Noël), rue de Provence, 43 [3].
BISCHOFFSHEIM (Raphaël), député, rue Taitbout, 3.
BRUHL (feu David).
CAHEN D'ANVERS (feu le comte).

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

CAMONDO (le comte Moïse de), rue Hamelin, 19.
DREYFUS (feu Nestor).
FRIEDLAND (feu).
GOLDSCHMIDT (feu S.-H.).
* HARKAVY (Albert), bibliothécaire, Gr. Pouchkarskaya, 47, Saint-Pétersbourg.
HECHT (feu Étienne).
HIRSCH (feu le baron Lucien de).
KANN (feu Jacques-Edmond).
KOHN (feu Édouard).
LAZARD (A.), boulevard Poissonnière, 17.
LÉVY (feu Calmann).
* MONTEFIORE (Claude), Portman Square, 18, Londres.
OPPENHEIM (feu Joseph).
PENHA (Immanuel de la), avenue d'Eylau, 15.
PENHA (feu M. de la).
RATISBONNE (feu Fernand).
REINACH (feu Hermann-Joseph).
REINACH (Théodore), rue Hamelin, 9.
ROTHSCHILD (feu le baron Adolphe de).
TROTEUX (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

* ADLER (Elkan N.), Copthall avenue, 48, Londres, E. C.
* ADLER (Rev. Dr Hermann), Chief Rabbi, 6 Craven Hill, Hyde Park, Londres.
ALBERT-LÉVY, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue de Vaugirard, 16.
* ALLATINI (MM.), Salonique.
ALLIANCE ISRAÉLITE UNIVERSELLE, 35, rue de Trévise (**175 fr.**).
* ALLIANZ (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale. L'astérisque indique les associés étrangers.

* Arditi, rabbin des Écoles de l'Alliance israélite, Tunis.
* Bacher (Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Erzsebetkorut, 9, Budapest.
* Balitzer (S.-A.), chef d'institution, Delftschevaart, 32, Rotterdam.
Basch, rue Rodier, 62.
Bauer (J.), rabbin, Avignon.
Bechmann (E.-G.), rue Copernic, 34.
Becker (Henri), docteur ès lettres, rue de la Victoire, 47.
* Bergmann (J.), rabbin, Friedek, Silésie d'Autriche.
Bickart-Sée, rue de Lisbonne, 30.
* Bibliothèque Esra, Dietelsgasse, Cracovie.
* Bibliothèque de la communauté de Breslau.
* Bibliothèque de la communauté de Kœnigsberg.
* Bibliothèque de la communauté israélite de Vienne, Seitenstettengasse, 4, Vienne, I.
* Blau (Ludwig), professeur au Séminaire rabbinique, Barczay-Gasse, 15, Budapest.
Bloch (Abraham), grand rabbin d'Alger.
Bloch (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.
Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
* Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
Blocq (Mathieu), Toul.
Blum (Victor), le Havre.
* Blumenstein, rabbin, Luxembourg, Luxembourg.
Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
Büchler (Ad.), professeur au Séminaire, Rudolfsplatz, 1, Vienne.

Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
* Cattaui-Bey (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.
Cerf (Louis), rue Française, 8.

Cerf (Paul), imprimeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
* Chajes (H.-P.), via della Colonna, 5, Florence.
* Club Concordia, Corfou.
* Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7, ligne 12, Saint-Pétersbourg.
Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
* Consistoire israélite de Belgique, r. du Manège, 12, Bruxelles.
Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
* Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
Consistoire israélite de Marseille.
Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
* Covo (Mercado), Séres, Turquie.

Daltrof, rue de Cléry, 17.
*Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, Constantinople.
Debré (Simon), rabbin, avenue Philippe-le-Boucher, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, avenue Henri-Martin, 30.
* Deutsch, professeur au Hebrew Union College, Cincinnati.
Dreyfus (Abraham), à Saint-Nom-la-Bretèche.
Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
Dreyfus (René), rue de Monceau, 81.
Dreyfus (Tony), rue de Berry, 6.
Dreyfuss (Jacques-H.), grand-rabbin de Paris, rue Taitbout, 95.
Duval (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11.

Eichthal (Eugène d'), boulevard Malesherbes, 144.
Engelmann, rue de Châteaudun, 9.
Ephrussi (Jules), place des États-Unis, 2.
*Eppenstein (S.), rabbin, Briesen, West Pr., Allemagne.

* Epstein, Grillparzerstr., 11, Vienne.
* Errera (Léo), professeur à l'Université, rue de la Loi, 38, Bruxelles.
Essling (prince d'), rue Jean-Goujon, 8 (**100** fr.).

* Fernandez (Isaac), à la Société générale de l'Empire Ottoman, Constantinople.
* Fita (Rév. P Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
* Franco (M.), directeur de l'Ecole de l'Alliance israélite, Choumla, Bulgarie.
* Friedlaender (M.), Schwarzenbergplatz, 4, Vienne

* Gaster (Rev. Dr), Maida Vale, 39, Londres, W.
* Gautier (Lucien), Grande Boissière, Genève.
* Ginsburger, rabbin, Soultz, Haute-Alsace.
Ginsburger (Ernest), rabbin, rue Fléchier, 4.
* Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
Goldschmidt (Édouard de), boulevard Haussmann, 157.
Gommès (Armand), rue Thiers, 9, Bayonne.
* Gratz College, 336 N, 3d str., Philadelphie.
* Gross (Heinrich), rabbin, Augsbourg.
Grunebaum (Paul), avenue Bugeaud, 3.
Gubbay, avenue du Bois de Boulogne, 34.
Gubbay (Mme), boulevard Malesherbes, 165.
* Gudemann (Dr), grand rabbin, Werdethorgasse, 17, Vienne.
* Gunzbourg (baron Alfred de), Millionaia, 16, Saint-Pétersbourg.

Haguenau (David), rabbin, rue d'Hauteville, 23.
Haguenauer (P.), grand-rabbin, Constantine.
Hayem (Julien), avenue de Messine, 10 (**40 fr.**).
* Heller (Bernard), professeur, II, Ker. realiskola, Budapest.
Herrmann (Joseph), rabbin, Reims.
Hertz, rabbin, rue Sévigné, 1, Paris.
Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Dieppe.
Hildenfinger (Paul), boulevard Voltaire, 1.

* Israelitisch theol. Lehranstalt, Vienne.
* Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.

Jourda, directeur honoraire de l'Orphelinat de Rothschild, avenue d'Eylau, 26.

Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
* Kayserling (M.), grand rabbin, Budapest.
Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
Klotz (Victor), rue de Tilsitt, 9.
Kohn (Georges), rue Ampère, 30.
* Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
* Kokovtsoff (Paul de), Ismailowsky Polk, 3 rotte 11, log. 7, Saint-Pétersbourg.
* Krauss (Samuel), Kiralyutcza, 88, Budapest.

Lambert (Éliézer), avocat, faubourg Poissonnière, 130.
Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, avenue Trudaine, 27.
Lassudrie, rue Laffitte, 21.
Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, rue Rochechouart, 49.
Lebhar (Samuel), rue de Chartres, 13, Alger.
Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
Lehmann (Samuel), avenue Victor-Hugo, 49.
Léon (Xavier), rue des Mathurins, 39.
Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
Léonino (baron Emmanuel), rue de Presbourg, 8.
Leven (Émile), rue Brunel, 26.
Leven (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
Leven (Dr Manuel), avenue des Champs-Élysées, 26.
Leven (Narcisse), avocat, rue d'Aumale, 9.
Leven (Stanislas), faubourg Saint-Honoré, 201.

Lévi (Israël), rabbin, professeur au Séminaire israélite et à l'École des Hautes-Études, rue Condorcet, 60.

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy de la Brosse, 9

*Levias (C.), professeur au Hebrew Union College, Cincinnati.

Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.

*Lévy (Charles), Colmar.

Lévy (Émile), grand rabbin, Bayonne.

Lévy (Aron-Emmanuel), rue Vauquelin, 15.

Lévy (Léon), rue Logelbach, 2.

Lévy (Raphaël), rabbin, rue du Pas de la Mule, 6.

* Lévy (Ruben), instituteur de l'Alliance israélite, à Damas.

Lévy-Bruhl (Lucien), professeur à la Sorbonne, rue Montalivet, 8.

Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.

* Lœvy (A.), 54, Springfiel Road St John's Wood, Londres, W.

* Lœw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.

Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.

* Marcus (Saniel), inspecteur de la régie Ottomane, Berlin.

Marmier (général), Bizerte.

* Mathews (H -J.), 43 Brunschwick Road, Hove, Brighton.

*May (Mme Jules), place de l'Industrie, 22, Bruxelles.

Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.

Mayer (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.

Mayrargues (Mme), place Malesherbes, 5.

Meiss, rabbin, Nice.

* Mendelsohn (S.), Wilmington, N. C., États-Unis.

Meyersohn, place Delaborde, 14.

* Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).

* Munk (Mayer), professeur, Kopernika, Lemberg.

Netter (Dr Arnold), professeur agrégé de médecine, boulevard Saint-Germain, 129.

Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.

Ochs (Alphonse), rue Lafayette, 26.
Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
Ouverleaux (Émile), conservateur honoraire de la Bibliothèque royale de Bruxelles, rue Cortambert, 13.

Péreire (Gabriel), rue Maubec, 38, Bayonne.
Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
* Perles (Félix), rabbin, Kœnigsberg.
* Philipson (David), rabbin, Lincoln Avenue, 126, Cincinnati.
* Philippson, rue Gueynard, 42, Bruxelles.
* Poliakoff (Lazare de), boulevard Tver, Moscou (**100 fr.**).
Porgès (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
* Poznanski (S.), rabbin, Tlomackie, 7, Varsovie.
Propper (S.), rue Pierre-Charron, 64.

Ragosny, à la Compagnie générale, rue Taitbout, 62.
Reinach (Joseph), avenue Van Dyck, 6.
Reinach (Salomon), membre de l'Institut, rue de Lisbonne, 38.
Reitlinger (Frédéric), avenue Hoche, 9.
* Rosenthal (le baron de), Heerengracht, 500, Amsterdam.
Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Arthur de), avenue Montaigne, 57 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
Rothschild (le baron Édouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150 fr.**).
* Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
Ruff, rabbin, Verdun.

* Sack (Israël), Gaisbergstr., 3, Heidelberg.

SAINT-PAUL (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place des États-Unis, 8.
SCHUHL (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
SCHUHL (Moïse), rue Mayran, 8.
SCHWAB (Moïse), bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29.
SCHUMACHER, rabbin, Châlons-sur-Marne.
SÈCHES, rabbin, Saint-Étienne.
SÉE (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Élysées, 65.
SÉE, ancien préfet, boulevard Malesherbes, 101.
SIMON (Joseph), instituteur, conservateur de la bibliothèque, Nîmes.
* SIMONSEN, grand rabbin, Copenhague.
* SONNENFELD (Dr), rue Pasquier, 2.
STERN (René), rue Paul Baudry, 12.
STRAUS (Emile), avocat à la Cour d'appel, rue Miromesnil, 104.
* SULZBERGER, 6, Chestnut Street, Philadelphie.

TAUB, rue Lafayette, 10.

* URI, grand rabbin, rue des Juifs, Strasbourg.
* VEREIN für Forderung d. jüd. Geschichte u. Literatur, Munich.
VERNES (Maurice), directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études, rue Boissonade, 3.
VIDAL-NAQUET, président du Consistoire israélite, Marseille.
* VOGELSTEIN, rabbin, Kœnigsberg.
* VOGELSTEIN, rabbin, Stettin.

WEILL (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
WEILL (Emmanuel), rabbin, rue Mayran, 6.
WEILL (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
WEILL (Julien), rabbin, Versailles.
* WELLCSZ (Gyula), rabbin, Nagy-Bitosc, Trencsen, Autriche-Hongrie.
WERTHEIMER, grand rabbin, Genève.
* WILMERSDŒRFER (Max), consul général de Saxe, Munich.
WINTER (David), avenue Velasquez, 3.

WOLF (J.), rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.

MEMBRES DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1903.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD;
Président : M. Sylvain LÉVI;
Vice-présidents : MM. Edouard de GOLDSCHMIDT et X...
Trésorier : M. Moïse SCHWAB;
Secrétaires : MM. Mayer LAMBERT et Lucien LAZARD;

MM. ALBERT-LÉVY, BICKART-SÉE, Maurice BLOCH, Abraham CAHEN, Albert CAHEN, Hartwig DERENBOURG, J.-H. DREYFUSS, Rubens DUVAL, Zadoc KAHN, Mayer LAMBERT, Joseph LEHMANN, Israël LÉVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, Théodore REINACH, Maurice VERNES.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.46

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 20 09 009 2